RAGIP PAŞA
898
740

شيخ ابراهيم افندينك در

حاشية المولى الفاضل جلال الدين الدواني على شرح التجريد للمولى العلامة على القوشجي

٢١٠

تنبه الظنة المتنصح
وقد يستفيد الظنة
بعد استغناء

الاستقلال وكلاطوبار مملول

مثل
انت كناقل التمر الى هجر
وداعي مسدده الى النضال

يدبر النجوم ويبريدي
ودبر النجم يفعل ما يريد

مثل ينصرف لمن يشكو امرا
ليس منه في شيء ولا اليه اوله وعيرها الواشون انى احبها
ابعاده
وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

والكلام ابدا المؤثر
والفقر يخرس الفطن عن حجته
غريب في بلده

من احمد ابراهيم جلبي
قالت لطيف خيال زارني ونهى
بالله صفه ولا تنقص ولا تزد
فقال ابصرته لو مات من ظمأ
وقلت قف لا ترد الماء لم يرد
قالت صدقت وفاء الحب عادته
يا برد ذاك الذي قالت على كبدي

وله ايضا
كأن نجوم الليل سارت نهارها فوافت عشاء وهي انضاء اسفار
وقد خيمت كي يستريح ركابها فلا فلك جار ولا كوكب سار

T. C.
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
598

RAGIP P.
Ka. N.
733

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وكفى به عليم

٢١ ٧٤٠

٧٢٩

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب
العالمين والصلوة والسلم على محمد واله اجمعين في الحاشيه قيل لم يرد به معينا اقول
مراده بالزياده في الجمله الزياده بوجه ما وذلك ليس بمعنى بالنسبه كاطبه بل هو جار في العدد
اذ الزياده بوجه ما اما على جمع من اضيف اليه او مطلقا او عرضه من ذلك انه لو اعتبر
الزياده من جميع الوجوه فعسى ان لا يتحقق في احد او ينحصر في فرد فافهم بل وان لا يكون
المكتوب بصورة الخ اقول هذا هو الظ فان السلف يكرهون الفصل بين النبي صلعم
وبين اله بلفظ على وينقلون في ذلك حديثا وايضا هو بصدد الاختصار ولا حاجه
في هذا العطف الى اعادة الجار وانما اكتفى بعلى عليه السلام مع اشتراك غيره في استحقاق
الصلوة اكتفاء بالاصل لزوم الاختصار رعايه لنوع من براعة الاستهلال كما في
الاولين واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل قيل لا يستقل باكثر
احوال المعاد وان استقل بعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ولذلك اثبته الحكما
ويستقل باكثر ما علم من احوال المبدا وان لم يستقل بعضه كالسمع والبصر ولذلك
لم يثبته الحكما فلو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبدا مما لا يستقل باثباتها العقل
لكان اظهر واقول الظاهر ان مراده المعاد الجسماني فانه المقصد الخاص بعلم الكلام والمعتمد
الوثقى فيه بل هو المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظاهر عدم استقلال العقل
باحواله وان بقاء النفس بعد البدن ليس من احوال المعاد الجسماني اصلا وان كان له
نوع تعلق به ولا يخفى انه ليس في كلام الشارح اشعار باستقلال العقل بجميع احوال المبدا

فانه

فانه قال وما يستقل به العقل وذلك اعم من جميع احوال المبدا او بعضها وعدم
استقلال العقل ببعض احوال المبدا لا يقدح في الترتيب اذ لا معنى لتقديم النبوات
على احوال المبدا مطلقا وكيف يقدم اثبات الرساله على اثبات وجود المرسل ولا يلايم
توسيط النبوات بين احوال المبدا فما ذكره الشارح الجليل سلمه الله اظهر في المقصود
واحوط في التجنب عن الايهام فيه **قوله** انما استنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر
والعرض ظاهر العباره ان البحث في قسم الامور العامه مقصور على الممكنات وليس كذلك
اذ يبحث فيه عن الوجود والعله وغيرهما على وجه يتناول الواجب وقد صرح بذلك فيما بعد
حيث قال لما او نذكرهما بخصوص واحد منها في بابه احتاج الى باب لمعرفه الاحوال المشتركه
اما بين الثلثه او الاثنين فانه صريح في ان البحث عما يتناول الممكن والواجب فمراده باحوال
الممكن اعم مما يخصه او يعمه وغيره كما ان المراد بالامور العامه اعم مما يعم قسميه فقط او اياهما
مع الواجب اعتمادا على ما سيعلم ولم يفصله اسداء رعاية للاختصار على مناط الغرض
من وجه الحصر والترتيب **قوله** ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود لقائل ان يقول يدخل
فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والعلم والقدره والاراده والسمع
والبصر فانها توجد في الواجب والجوهر ايضا عند بعضهم لا يقال المراد وجوده في جميع افراد
القسم او جميع افراد القسمين والصفات السبعه لا توجد في الاعراض اصلا ولا في
الجمادات من افراد الجواهر والكم لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد لانا نقول بعد الاغماض
عن عدم دلالة اللفظ على ذلك وانهم جعلوا العله مما يشترك فيه الثلثه كما
صرح به الشارح وشمولها لجميع افراد الجوهر والعرض غير بين يلزم خروج الكثره بعد
ما ذكر في الكم وايضا يلزم خروج الكثره العله الماديه والصوريه وغيرهما ويمكن
الجواب بان كون هذه الاشياء من الامور العامه لا يوجب ان يبحث عنها في هذا القسم
اذ ربما لم يتعلق غرض معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل بالبحث عن انواعها فقط

نعم انما يلزم انه لو بحث عنها على هذا الوجه لبحث فى هذا القسم و ان المعلوم
والمخبر عنه والمعبر عنه ونظايرها داخله فى مباحث الامور العامه مع انه لا يبحث عنها
اصلا لكن فى عدم تعلق الغرض المعتد به بالبحث عن الصفات السبعة على وجه
العموم نظر لا يقال قد بحث عن الكم المطلق فى قسم الاعراض لان البحث عنه هناك
بل نقول وكر ما سبق من احواله هناك على سبيل المبداء لا من حيث انها مسايل
غايه ما فى الباب ان يكون المص ترك ذكر هذه المسايل فى قسم الامور العامه كساير
المسايل المتروكه وذكرها على وجه المبداء فى قسم اخر كساير المبادى ولا حجر فيهما او لا مخالفه
للاستحسان ولعله انما لم يذكرها فى الامور العامه ليحيل فى قسم الاعراض عليها بنا
على انها مباد مخصوصه بقليل من المسايل والحواله عليها فى هذا البعض مع طول
الفصل يوجب الانتشار لا يقال هو شامل لجميع الموجودات فليس احوالها مبادى مخصوصه
بالبعض لانا نقول هو وان كان شاملا للجميع لكن معظم الحاجه الى الحواله الى مدفع
بحث الكثرة فلا كثر اعتدادها من هذه الحيثيه بل انما سعى الاحتياج اليها فى مباحث
نوعيه فلذلك لم يلتفت الى ذكرها فى مسايل الامور العامه بل اوردت على سبيل المبدأ
فى قسم الاعراض وفيه تكلف واعلم انا سمعنا ان الامور العامه هى المشتقات وح فاندفاع
هذا السوال ظاهر لان المبحوث عنه فى الاعراض هو نفس الكم لا المتكمم الشامل الذى هو
من الامور العامه وبذلك يندفع ايراد اخر وهو ان الكيف يعرض للجوهر والعرض مع
انه مذكور فى قسم الامور الخاصه وكذا الايراد بالكم المتصل فانه يعرض للجوهر والعرض
او الجسم التعليمى يعرض الجسم الطبيعى والسطح يعرض التعليمى والخط يعرض السطح
قوله فى الحاشيه معنى يكون مع ما يقابله قلت ان اراد بالمقابله فى قوله مع
ما يقابله المعنى الاصطلاحى المنحصر فى التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم
والملكه فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة

عن الطرفين

عن الطرفين والاخر الضروره فى الطرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كالوجوب
واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به عرض
علمى وان اراد مطلق المباينه والمنافاة فالاحوال المختصه بكل واحد من الثلثه مع الاحوال
المختصه بالاخرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها العرض العلمى فانها من مقاصد
الفن الا ان يقال المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بكليهما عرض علمى كما يشير اليه
قوله ويتعلق بكل واحد من المتقابلين وتلك الاحوال امور متكثرة وان اعتبر بكل منها
مقابلا واحدا يكون هو معه شاملا لجميع الموجودات لم يكن المقابل الاخر مما يتعلق به
عرض علمى كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكه
مثلا فتامل **قوله** فالبحث عن العدم لكونه فى مقابل الوجود قلت لا حاجه الى التزام ذلك
بناء على تفسيره بمعنى رفع الوجود فان العدم من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر
والعرض وكذا الامتناع اذا اريد به ما بالغير او المطلق الشامل له لا يقال المبادر من العباره
ما يختص بالموجود او ما يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود وليس العدم والا
مسالح لذلك لانا نقول فيخرج الامكان ونظايره وان اريد ما يكون من احوال الموجود
حال كونه موجودا بمعنى انه لا ينافى الوجود يتجه عليه ان العباره لا دلاله على ذلك اصلا
ثم ما الباعث على هذه الارادة حتى يلزم لاجله كون بعض المباحث تطفلا فان قيل
ليس رفع الوجود المطلق ولا الذهنى من احوال الجوهر والعرض بل لا يتصف به شى اصلا
بحسب نفس الامر كما حقق فى بحث المجهول المطلق قلنا قال السيد فى حاشيه التجريد ان كان
ارتسام المفهومات فى القوى العاليه وجودا ذهنيا لها لم يمكن الحكم بكونها معدومة مطلقا
او فى الذهن مطابقا للواقع الا ان يراد القصد بالقوى البشرية وان لم يكن ارتسامها
فيها وجودا ذهنيا بل ارتسامها فى قوانا فان لم يكن تصور الشى بوجه ما وجودا له بل تصور
بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبه وان كان جميع تصورات الشى وجودا له فى الذهن

على انحاء مختلفه احتج في تصحيح ذلك الحكم الى تقسيم بزمان سابق ولاحق
او بعض الاذهان هذا كلامه وقد جوز الشارح بعض تلك الاحتمالات في ذلك
الموضع ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة الى التزام كون البحث عنه
تطفلا على انه يمكن ان يقال مع قطع النظر عما ذكر ان اتصاف المفهومات بالوجود
المطلق او الذهني وان كان دائما لكن ليس واجبا لذات تلك المفهومات بل ممكنا وقد
صرح ايضا به السيد قدس سره في بحث المجهول المطلق وح فسلب ذلك الوجود عنها ممكن
فالعدم المطلق من احوالها الممكنة الثبوت لها ولا باعث على حمل الاحوال الثابتة لها بالفعل
حتى يلتزم لاجله كون البحث عنه تطفلا مع انه عنوان الفصل به وبعد اللتيا والتي يكون
البحث عن العدم الخارجي اصلا من غير ريبة فالتزام كون بحث العدم مطلقا عن سببه
مع انه لا حاجة الى التزام ذلك في العدم المطلق والعدم الذهني ايضا كما عرفت **قوله** فلان
الامكان قد اخذ فيه نظر لان المواد الثلث لا ينحصر في الوجود بل يتحقق في كل محمول بالنسبة الى
موضوع كما حقق في موضعه فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار
عنه وعدمه فان معناه كونه مخبرا عنه بالامكان والجواب ان معنى كل قضيه يرجع الى ثبوت
المحمول للموضوع او سلب ثبوته له فامكان الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار
عنه له وعدم ثبوته وفيه نظر فان الثبوت المذكور بمعنى رابطي والمعرف وجود الشي
في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له وللنبي فيكون تعريفا بما يصدق عليه
ولا استحالة فيه الا بالشرطين المشهورين وكلاهما ع في صورة النزاع **قوله** فلانه
قد اخذ الكون الخ قلت للمعرف ان يقول الكون الماخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت
الشي على صفة والمعرف هو وجود الشي في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف كيف
والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان التامة لا يقال قول المص بعد ذلك
واذا حمل الوجود وجعل رابطة يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنبي لانا نقول

للمعرف

للمعرف ان نقول بعد تسليم ان للوجود معنى شاملا للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه
وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للمعنى النبي فلا ترادف ايضا بل يكون
تعريفا للشي بما صدق هو عليه ولا يلزم فساده كما مر لا يقال النبي هو الكون في نفسه
مع قيد هو تلك الصفه التي سلوم لانا نقول من النبي انه ليس كذلك كيف ويمكن
التصديق بثبوت الشي على صفه مع الشك في ثبوته في نفسه كما وقع لقوم ثم على هذا
التقدير انما يكون تعريفا بالمرادف لو لم يكن اطلاق الكون عليهما بحسب وصفين
كما في الامكان العام والخاص اذ لو كان كذلك لم يكن تعريفا بالمرادف وان كان دوريا فان
قيل ثبوت الشي على صفه يرجع الى ثبوت الاتصاف في نفسه وهو يشتمل على مطلق
الثبوت في نفسه الذي هو المعرف قلت على هذا التقدير ايضا يكون تعريفا دوريا ولا يكون
تعريفا بالمرادف الا بالشرط المذكور على انا لا نسلم كون ثبوت الشي على صفه عين ثبوت الاتصاف
في نفسه وان فرضنا استلزامه له فلساً مل **قوله** وسلب الكون في تعريف العدم قلت
على تقدير ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال
والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب
والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان السلب الكون مرادفا له فالمراد
ههنا عدم الوجود ولم يصرح بالعبارة اكتفاء بوسه المقابله والشهرة في هذا المعنى **قوله**
وسوقف على سلب مفهوم الوجود اي بحسب التصور وهو ظاهر فلا يرد ما اورد عليه الشارح
في الحاشيه **قوله** واعتذر عنه الخ فيه بحث اما اولا فلانا نقلب سند الاعتذار
ونقول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغه لكن مفهوم
الوجود معلوم لكل من يعرف متن اللغة فانا علم مفهوم صيغة المفعول علم مفهوم الموجود
وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه
فتعريف الموجود بالثابت العين ليس تعريفا للوجود بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف

بل المحتاج اليه هو الجزء الاخر اعنى مفهوم الصيغه واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مفهوم
الوجود والصيغه كلاهما معلومين ومفهوم الموجود مجهولا فيعرف باجزائه كما فى ساير
المفهومات المكتسبه والجواب عن الاول ان ما علم من اللغه انما هو مفهوم لفظ
الوجود لا كنه الوجود والمقصود بالتعريف ههنا هو الثانى وعن الثانى ان تفصيل معنى
الموجود الى معنى المشتق منه والصيغه معلوم من علمى اللغه والصرف اذ الجزء الاول يعلم
من الاول والثانى من الثانى وليس ذلك من وظايف المقام قطعا فلو كان كنه الوجود معلوما
لم يحتج الموجود الى التعريف الصناعى بل الى التفصيل الذى هو معلوم من اللغه ما مر
ولو بنى الاعتراض على ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق منه حيث يكون الغرض تعريف المبدا
بالمبدا شايع بل غالب لكان اظهر ولم يتوجه عليه ما ذكر **قوله** اولا انهما اطلقا عليهما انسا
الخ بل الظاهر ان الامور العامه مطلقا هى المحمولات وذكر مباديها مسامحه مشهوره و
قوله فيما بعد لتحقق الامكان وقابل الحمل وقوله واستيفاء السابقين وقوله واتحاد مفهوم
نقيضه على ما سنبينه هناك **قوله** فان احد المشتقين الخ اقول هذا فى التعريف
الرسمى غير بين فان مفهومى المشتقين اذا كانا متساويين وان لم يصدق المبدا على
المبدا فلم لا يجوز تعريف احدهما بالاخر كالضاحك والمتعجب لا يقال المتعجب لا يصدق على
الضاحك بل افراده فلا يجوز تعريف مفهوم به لانا نقول المعتبر فى المعرف صدقه على
افراد المعرف وحيث اطلق الصدق على المعرف فى كلامهم فمرادهم ذلك على انا لا نسلم ان
لا يصدق على مفهوم الضاحك اعنى الضاحك لا بشرط شى فان اتصاف الافراد
مستلزم لاتصاف الماهيه لا بشرط شى بل اتصافها عين اتصافها نعم لا يصدق على المفهوم
المقيد بالاطلاق او غيره من الامور الذهنيه فليتامل **قوله** واما اذا كان الخ لا يخفى
عليك ان هذا الشق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقه بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق
كما صرح به وتعريف المشتق منحصر فى القسم الاول فتم كلام المعترض من غير قصور ولا يرد عليه

ما اورد عليه لانا نلتزم ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريف الماخذ بالماخذ وقوله يجوز
تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية قلنا هو تعريف
لما صدق عليه الحساس لا لمفهومه الذى هو معنى المشتق ولو قصد به تعريفه لم يصح
لاستلزامه تعريف الاحساس بالحركة الارادية كما قرره المعترض وكلام المعترض ناظر
على ان مراده ما ذكرنا حيث قال مفهوم الموجود مشتمل على شىء الخ فانه صرح فى ان غرضه
ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف للماخذ بالماخذ واما قوله تعريف الموجود
مما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول فمقبول الكلام على تقدير ان يكون
غرض المعرف من هذا التعريف وامثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود فان النزاع
انما وقع فى كنهه لا على ان يكون الغرض تصوير افراد الموجود بحيث يمتاز عن المعدوم فان
ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو حمل التعريف على الوجه الثانى لكان تعريفا
لافراد الموجود بوجه يميزها عن المعدوم وذلك غير مقصود فى هذا المقام قطعا بل
الكلام ههنا فى الوجه الاول اعنى تعريف مفهوم الموجود بما هو موجود مع كون امكان
الخبر عنه محمولا على الوجود خلل آخر فى التعريف لو لم يمنعه المعرف ولم يلتزم كونه محمولا
عليه فافهم **قوله** مثلا انا الخ اورد عليه انه انا نسئل عن الضاحك لم يصح ذكر الكاتب
فى الجواب اصلا اذ الكاتب عرضى بالقياس الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرضى
فى جواب ما هو كيف والمقول فى جواب ما هو منحصر فى حده وجنسه ونوعه وهذا الايراد
ليس بشىء اذ هو مع كونه مناقشة فى المثال مندفع بان القوم حصروا امهات المطالب
فى مطلب ما ومطلب هل ثم قسموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب
الماهيه الحقيقيه ومطلب هل الى البسيطه والمركبه وحكموا بان مطلب ما الاسميه
مقدم على جميع المطالب معللين بانا ما لم نعرف شرح قول القائل عنقاء مغرب
موجود لم يمكنا ان نحكم عليه بالنفى والاثبات فيجب ان يكون هذا الجواب الشارح

قبل مطلب هل وما لم نعرف ان الشى موجود ثابت لم يمكننا ان نحقق ماهيته اذ لا يكون للمعدوم
ذات حقيقى فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظى ايضا لم يصح هذا
الحكم لجواز ان يعلم رسمه قبل ثم طلب البسيطة الى اخر المطالب وهذا ظاهر و
صرح به الشيخ عمر بن الخيام فى رسالة له فى حكمة الكون والتكليف حيث قال مطلب ما هو
السوال عن حقيقة الشى وماهيته فيكون الجواب بحد او رسم واما شرحا للاسم
وتبيينا ولا يكون هذا المطلب حاصر الجواب المحسن طرفى السلب والايجاب بل يكون
الجواب الى المجيب يأتى بما شاء وبما يراه حدا لذلك الشى او معرفا فظهر ان الرسم يقع فى
ما هو فى الجملة على ما صرح به هو وغيره غاية ما فى الباب ان يكون وقوعه على سبيل
التوسع او الاضطرار كما صرح به فى شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافاة
بينه وبين ما اشتهر فى كلامهم من حصر المقول فى جواب ما هو فى الامور الثلثة فان هذا
الحصر انما هو بحسب الحقيقة فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله والله الموفق
قوله فان لم يوجد اورد بدلها هذا يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب اما لاعتبار
اتحاد نوع الوضع فى الترادف فان وضع المفرد شخصى ووضع المركب نوعى او للتفاوت
بينهما فى الاجمال والتفصيل والثانى اولى فان وضع المفرد قد يكون نوعيا كما فى المشتقات
ومن ههنا علم ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك
قوله بل يمنع كونه متصورا ايضا اعترض عليه بانه ان اراد انه يمنع تصور افراد الوجود
العارضة للماهيات بكنه الحقيقة فيرد عليه ان ليس للوجود عروض للماهيات اصلا
لا ذهنا ولا خارجا لما سمى بل ينتزع العقل من الماهيات الموجودة ذلك المفهوم
الواحد البديهى المسمى بالوجود وسيشير المص الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات
العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه فلا يكون وجودات الماهيات افرادا
حقيقية لذلك المفهوم بل هى نفسه مضافا الى الماهيات فيكون حصصا وقد اعترف

الشارح بذلك حيث قال واثبات ان فى الموجودات امرا وراء الماهية والوجود
المطلق وخصصه زايدا على الماهية عارضا لها مما لا سبيل اليه واذا كان الوجودات
حصصا لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم نوعا بالقياس اليها نعم لو كان لذلك
المفهوم فرد فى نفس الامر وحكم بان كنه حقيقته لوجه المنع وان اراد انه يمنع تصور
هذا المفهوم المنتزع البديهى بعينه بكنه الحقيقة ففيه ان المص سيبين ان هذا
المفهوم بسيط لا جنس له ولا فصل فطبيعة ذلك المنتزع البسيط وذاته وكنه ماهيته
ليس الا نفسه كما فى ساير المفهومات البسيطة فى العقل ولا يخفى فساده اما اولا فلان
الشارح منع ههنا كون الوجود متصورا بالكنه فاذا فرض توقفه على كون الوجودات
حصصا لا افرادا حقيقية فلا بد من اثباته بالدليل لكى ليس بديهيا ولم يعترف به الشارح
اصلا فان ما ذكره من قوله واثبات ان فى الوجودات الخ منع وليس فيه اعتراف
بانتفاء ذلك الامر بل هو صريح فى ان اثباته مما لا دليل عليه ولا يلزم من انتفاء الدليل
على الشى انتفاؤه واما ثانيا فلان كون تلك الافراد حصصا وكون ذلك المفهوم
نوعا لها لا يستلزم كونها متصورة بالكنه الا اذا ثبت كون ذلك المفهوم متصورا
بالكنه ولم يثبت بعد الكلام الا فيه وبساطة هذا المفهوم على تقدير ثبوته
لا يستلزم بداهته اصلا كما فى ساير المفهومات البسيطة لا سيما الواجب تعالى
قوله فطبيعة ذلك المنتزع الخ قلنا هذا لا يدل على حصول كنهه لجواز كون ذلك الامر
حاصلا فى الاذهان بامر يساويه لا بكنهه لا بد لنفى ذلك من دليل قوله وتلك الاجزاء
معروضاته كون الاجزاء معروضات الوجود بناء على ان الظاهر ان الامر الزائد هو الهيئة
الاجتماعية وقد ذكره استطرادا لان غاية الامر على هذا التقدير ان يكون الامر الزائد
هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك الاجزاء معروضات له فيكون التركيب فى معروضه وان لم
يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا آخر لا يكون تلك الاجزاء معروضات له فاما ان يكون ذلك

الامر معروضا لها فيكون التركيب في عارضه وهو في مرتبه هذا الشق في الفسا
اولا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب في الوجود ولا في معروضه ولا في عارضه
بل في امر اجنبي عنه فيكون الخلف **قوله** فالجواب ان التردد فلظاهر ان التردد يجوز
العقل وهو لا يستلزم المطابقه للواقع كما ان التردد في كون العله واجبا او ممكنا لا يقتضي
كونه في الواقع تلك الاقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات الثانيه وغير موجود
في الخارج على فرض التسليم لسر يتنا بحيث لا يمكن للعقل التشكك فيه وايضا الكلام
في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى وتحقيق
المقام ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود انما يدل على كون مفهوم
الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات وليس المعقول منه في كل
خصوصيه معنى اخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات
موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان الموجودات منها في الواقع مشترك في ذلك المفهوم الواحد
وح فالسوال ان قرر بانه ان يكون الوجود مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود
فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا وقد عرفت انه لا يلزم من التردد ولا هو واقع
في الوجود الخارجي وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره
فالجواب معا ر الاعتبارين كما في ساير المفهومات العامة وفيه يعلم الجواب الثاني ورد على الوجود
المطلق **قوله** واتحاد مفهوم نقيضه ولا نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم
لصدقه على ذات زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم الموجود
والمعدوم فان المعدوم بعينه اللاموجود وهذا بعين القول بان الامور العامة المبحوث
عنها هي المشتقات كما اشرنا اليه في فواتح الحواشي **قوله** ولا نجزم بالانحصار في قولنا الشيء
الخ لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود خ معنى قولك
الشيء اما موجودا او معدوم اما متصف بوجود خاص او سلبه فمعنى العدم الخاص ح سلب

وجود خاص لا سلب الوجودات باسرها فالحصر عقلي والقسم السلبي اعم من ان يكون موجودا
بوجود اخر او غير موجود بوجود اصلا فظهر فايده توسط اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير
يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجودا اصلا ولا يكون التريد بينه وبين الموجود بوجود
خاص حاصرا بخلاف ما اذا كان العدم متعددا فان مفهومه ح رفع وجود خاص فيكون
الترديد بينه وبين ذلك الوجود حاصرا من غير ملاحظة المقدمة الاخيرة وانما يحتاج اليها
اذا كان ترديد بين الوجود الخاص وسلب الوجودات مطلقا لا يقال ما سلب عنه وجود خاص
لا يكون معدوما لجواز ان يكون له وجود اخر لانا نقول على تقدير ان يكون العدم متعددة يكون معنى العدم سلب وجود كما سبق ولا يكون معناه سلب الوجودات باسرها
فان قيل هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود في هذا المقام فان الغرض حصر في الوجود
ورفع الوجود عنه بالكليه لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود اخر كما لا يخفى
قلنا هذا تقرير اخر فلا بد في اثبات المطلوب من اخذ مقدمه اخرى اما وحدة العدم او كون الحصر
المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكليه لا سلب وجود فلا استدراك على من اخذ
المقدمه الاولى قول الشارح المحقق حمل العدم على ما يساوق سلب جميع الوجودات كما هو
المتبادر عند اطلاق لفظ العدم فانه اذا قيل زيد معدوم لم يفهم منه سلب وجود معين حتى
لو كان موجودا بوجود اخر لم يناقض ذلك ولذلك لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود
بوجود عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم معنى في جميع الوجودات
ثم هذا المعنى سواء كان متحدا في جميع الماهيات المعدومه او متعددا بحسب تعددها لا يكون الترديد
بينه وبين الوجود الخاص حاصرا فلذلك حكم بعدم الاحتياج الى اخذ وحدة العدم فان قلت عم
ثبوت هذا المعنى انما على تقدير كونه رفع الوجود المطلق وهو بعينه وحدة العدم قلت عم
استلزامه لوحدة العدم لا يقدح في المقصود لعدم توقف الاستدلال عليه اذ محصله انا نعقل
من العدم معنى لا يجامع شيئا من الوجودات وانكار ذلك مكابرة فلو لم يكن هناك وجود مطلق

لم يكن الترديد بينه وبين الوجود خاصا ولا حاجة في ذلك الى الاستعانة بوحدة العدم
فان قلت قد قال الشارح في ذيل هذا البحث في جواب لا يقال انه على تقدير تعدد العدمات
يكون لكل وجود خاص عدم خاص يقابله ولا شك ان ذلك مبني على كون معناه رفع الوجود
الخاص وهو صريح في ان المعنى الذي ينافي جميع الوجودات لا يناقض الوجود الخاص لثبوت الواسطة
عنها ففي كلامه اضطراب لان اوله مبني على كون معنى العدم   لجميع الوجودات وآخره
على خلافه قلت الشارح هناك منع لزوم المحذور المذكور اعني تحقق التناقض بين اكثر من
على تقدير تعدد العدم واسنده الى انه ح تتحقق نقائض كل منها بين امرين فقط وعدم
صحة كون الاعدام المتعددة بالمعنى الذي ذكره اولا نقائض للوجودات الخاصة لاستلزامه
محذورا آخر لا يضره اذ غرضه دفع لزوم ذلك المحذور ولا يصحح كونها نقائض للوجودات
الخاصة على ان عدم كونها نقائض لها انما هو لثبوت الواسطة فيرجع الى الدليل الاول
كما يظهر بادنى تأمل واما سيد المحققين قدس سره فقد حمل العدم على رفع الوجود سواء
كان خاصا او مطلقا وح على تقدير تعدد العدم يكون الترديد بين كل وجود والعدم بمعنى
رفع ذلك الوجود وهو حصر عقلي فلذلك اخذ المقدمة القائلة بوحدة العدم وانت خبير
الشارح ليس بالحقيقة احتياج الدليل الى ترك المقدمة واستعمالا لمقدمة اخرى فكانها
كما ظهر من التقرير حيث اخذ فيه ان المعقول من العدم امر لا يجامع شيئا من الوجودات
استدراك في اصل الدليل فان   انه لا حاجة الى اخذ تلك المقدمة لظهور ان معنى
العدم ذلك قلنا ظهور ذلك لا يستلزم الاستغناء عنه او يكون تمام الاستدلال
بملاحظته وان حذف في الذكر اعتمادا على ظهوره فلا استدراك في التقرير الاول كيف
وعلى هذا التقرير لا يبقى مجال توهم صحة الحصر بناء على ذلك الاحتمال وكفى به فائدة فتأمل
قوله ويمكن ان يجعل الخ قلت هذا ما ذكره المحشي قدس سره حيث قال ولو سلم ان السلب
مفهوم واحد لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا   بضرورة ان رفع

المتعدد

المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج الى ان يضم اليه بطلان الحصر العقلي **قوله** لان التناقض
لا يتحقق الا بين مفهومين الخ اقول فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه
ورفع كل شيء نقيض له فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين نقيضا
للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه
فقد يكون له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم
لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه التفصي عن ذلك
ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم
نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل
بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود
حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي
في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة **قوله** قيل
لا نسلم ان مفهوم العدم الخ قد استدل على تلك المقدمة بعدم تمايز السلوب
بذواتها كما هو المشهور فكان ينبغي ان ينقله ويورد عليه المنع ان قبل المنع والا
وانا اقول لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا
له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبه ما هو سلب له لم يكن
نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون
لنفس مفهوميهما وذلك مما يرفع التناقض بينهما وهناك نظر دقيق وهو ان يقال
ان اريد ان مفهوم السلب المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته
الى مفهوم آخر بل نقيضه سلب الوجود وان اريد ثم اتحاد مفهوم العدم الذي هو نقيض
الوجود   والدليل لا ينطبق عليه لانه سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود
فلو كان متعددا لم يلزم تعدد السلوب بذواتها بل بالوجودات المضافة هي اليها لا يقال

السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية
في ذاتها من دون اعتبار وجودها في نفسها او لغيرها او ثبوت غيرها لها فالسلب
الى اي مفهوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو بعض الوجود باتحاده
يدل على اتحاده لانا نقول هب انه كذلك لكن الايراد باق بحاله لانه ح لا يلزم من تعدد
العدم تمايز السلوب بذواتها بل بالوجودات التي هي مضافة اليها فاسل يعرف **قوله**
والمقصود انه لا يلزم الخ العرض اشتراكه بين جميع الوجودات وما ذكرنا من شمول
المقسم لاقسامه كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا كيف
وهو لا يصدق عليها اصلا فان وجه السوال بانه يجوز ان يكون الوجود مشتركا
معنويا بالنسبة الى بعض افراد الجواهر والاعراض دون الوجود البعض الآخر منهما
فيصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر
ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم قلنا هذا
لا يصلح توجيها الكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست افرادا لقيد القسم
اعني الممكن بل هي مضافة الى افراد قيد القسم فلا مدخل في هذا الايراد المقدمة القائلة
بان المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم
نعم هي شبهة على حيالها ولا يصح حمل كلام الشارح عليه الا بتكلف تام وهو ان يجعل
الاعم ههنا بمعنى الاعم بحسب التحقق لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى لجواز كون قيد
القسم اعم من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجوداتها وهي مع
ذلك متدفعة بادنى عناية وهو ان يضم الى التقسيمين تقسيم وجود الجوهر ووجود
العرض الى اقسامها فيكون الاقتصار على ذكر القسمين سلوكا لمسلك الاكتفاء الشائع
في الكلام والقرينة عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر
الجوهر ووجود العرض ضايعا كما لا يخفى عند ادنى تامل ولا ريب انه ح يكون عين الجواب

الثاني

الثاني لان الثاني مبني على القسمة الاولية كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على
ان ترك الاحتمالات البعيدة عن الطباع المستقيمة في مقام التنبيه غير مستنكر
اذ الغرض منه رفع الاحتمالات المتبادرة الى الوهم التي تغلب من لحمتها العقل في الجزم
بما نبه عليه فاتقن هذا المقام فربما زل فيه الاقدام **قوله** فلان المركب لا بد له
من الانتهاء الى البسيط اقول لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم يعقل بينها
لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها ح منتف ذهنا وخارجا لا يقال مجرد التركيب
يستلزم الانتهاء الى البسيط اذ لا معنى له الا اجتماع البسائط غاية الامر انه اذا كان
موجودا اقتضى البسيط الموجود وان كان معدوما لم يقتض وجوده لانا نقول معنى
التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء
تحليلية فان الماهية لا تحتاج اليها في الوجود اصلا اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانه
يمكن ان يوجد فيه بنفسها من دون تلك التفاصيل كما يفهم من اسمه المفرد الموضوع
له بنفسه لا بوجه من وجوهه نعم يحتاج اليها في النحو التفصيلي من الوجود الذهني لا في
الوجود الذهني مطلقا فاذا لم يكن له هذا النحو التفصيلي من الوجود الذهني لم يلزم انتهاؤه
الى البسيط اذ لا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير
الى غير النهاية **قوله** فلان البسيط مبدا المركب الخ لمانع ان يمنع كون البسيط
الحقيقي مبدا للمركب مطلقا الى ان يقوم عليها البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب
لا بد له من اجزاء مقومة هو بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب فليس بينا بنفسه والكثرة
لا بد فيها من الواحد العددي لا بد من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على احاد اخر وهكذا
مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل
على احاد اجزاء لا يكون انسانا ويجوز كون كل واحد من تلك الاحاد ايضا مشتملا على احاد
لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية والاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق

قوله وهذا المانع الخ الظاهر ان هذا اشارة الى بطلان التالي فان ما اورده سوى
الكلام الدليل كما مر مفصلا ويؤيده قوله فلا دليل على استحالته اذ لو كان الايراد
مختصا بالدليل الثاني لقال ولا يتم هذا الدليل فافهم **قوله** ان اقتضى العروض الخ لقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يقتضي النفسيه بالنسبة الى بعض الماهيات والجزئيه بالنسبة الى
آخر والعروض بالنسبة الى اخر فانه ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور
المتغايره والجواب ان هذا على تقدير التواطؤ غير جائز لان المتواطئ لا يختلف بالذاتية والعرضية
ضرورة انه يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي له فلا يكون متواطئا مع فظهر انه انما يتصور
على تقدير التشكيك فيرجع الى ما ذكره الشارح كما يفصله بعد **قوله** وانما يلزم ان لو كان
الوجود متواطئا الخ لا يخفى ان مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه سواء كان متواطئا
بالقياس الى افراده او مشككا والحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود
النفسيه بالنسبه الى بعض والجزئيه بالقياس الى آخر والعروض بالقياس الى اخر ويظهر
الفرق بين صورتي التواطؤ والتشكيك لا يقال بلغو التعرض للافتضاء فان
الوجود على تقدير التواطؤ لا يكون نفسا لبعض وجزء الاخر وعارضا لاخر سواء كان
الاختلاف بمقتضى الذات او لا بخلاف ما اذا كان مشككا لانا نقول حاصل استدلال
المعلل ان الوجود اما ان يقتضي الدخول او يقتضي العدم او يقتضي العروض وعلى
كل حسب ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع فاجيب عنه بان نمنع المنفصله والاخرى بتسليمها
ومنع الملازمه اعني وجوب كونه كذلك بالنسبه الى الجميع لجواز ان يقتضي الدخول
او العروض او النفسيه بالنسبه الى البعض دون البعض فلا لغو اصلا فتامل هذا ولكن
يرد عليه انه اذا كان الوجود مقتضيا لذاته للاحوال الثلثه كان كل وجود متصفا بتلك
الاحوال فيكون وجود الواجب مثلا عارضا لبعض الماهيات جزءا لبعضها لامتناع
تخلف مقتضى الذات عنها **قوله** واقوى ما ذكروه الخ اقول التشكيك اما بالاولويه

او الاقدميه

او الاقدميه او الاشديه او الزيادة والنقصان اما انتفاء الاولين في الذاتيات فلا
ستوا نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض
لجواز كونه اولى بالنسبه الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه
به علة لاتصاف الاخر به ولا يجري مثل ذلك في الذاتي وهو ظاهر فكيف والذاتيات غير مجعوله
واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص
اولا وعلى الثاني لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهيه اولا
وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهيه ضرورة انتفاء الماهيه بانتفاء
جزءها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض ولا شك
ان النقض بالعارض لا يتاتى ههنا ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض
فان قلت انا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين كالسواد مثلا فلا يكون ذلك
الا بان يقوم باحدهما سواد اشد وبالاخر سواد اضعف فنقول ان كان التفاوت بين
السوادين في نفس ماهية السواد او اجزائها لزم التشكيك في الماهيه او الذاتي وان كان
في امر عارض عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما يعرضه وهو
خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا وايضا السوادان اما ان يتحدا
في نفس الماهيه او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات كما
قررنا او التفاوت في عارضيهما خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الاخر
ضرورة ان الماهيات المتباينة لا يقاس بعضها الى بعض بالشده والضعف مثلا
لا يعقل كون الحركة اشد من السواد قلت الفردان المختلفان بالشده والضعف ان كان
في الماهيه الجنسيه مختلفان بالفصل المنوع عندهم فان الشده والضعف
مستندان الى منوعيهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبه الى معروضيهما
كالاسود مثلا بالقياس الى الجسم وذلك مفهوم واحد اقول ومعنى كون احد الفردين

اشد كونه بحث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها بضرب
من التحليل حتى ان الاوهام العامية تذهب الى ان السواد القوى متالف من امثال
الضعيف ومعنى الازيد ايضا كونه بتلك الحيثية الا ان الامثال المنتزعة في الاشد ليست
اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة من الازيد فانها متباينة اما في
الوجود او في الوضع او فيهما معا فالتفاوت بين العارضين بالذات بمعنى ان احدهما
ازيد واشد من الاخر لا بمعنى ان يحقق الجنس كالسواد في هذا المثال في احدهما ازيد او اشد
اذا اتقنت ذلك ظهر لك اندفاع الايرادين فيه بعلم وزياده تحقيق التشكيك بحيث يندفع عنه
وجوه التشكيك ان ههنا مقامين احدهما ان الذاتيات لا تقبل التشكيك وقد مر
دليله والثاني ان الاشد والاضعف يختلفان بالماهيه ودليله ان ذلك الاختلاف
ليس بالتشخص فقط اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقق اشخاص كثيره
وبعد ذلك الامتياز بالعوارض او بالذاتيات حكمه حكم ساير الحقايق التي يحكم باختلاف فيها
نوعا فان الاحتمال قايم فيها والامر غير مشتبه على ذوي الحدس الصايب انما تمهد ذلك فنقول
فالنقض بالذراع والذراعين ان اورد في المقام الاول فلا يتوجه الا اذا ثبت
ان مقداريه احدهما ازيد من الاخر دونه خرط القتاد بل احدهما ازيد من الاخر لا مقداريته
كما قال في قاطيغورياس الشفاء في فصل خواص الكم بعد ما حقق ان لا تضاد فيه وكذلك
ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد ولست اعني بهذا ان كمية
لا تكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كميه
من اخرى مشاركة لها فلا ثلثه اشد ثلثية من ثلثة ولا اربعة من اربعه ولا خط اشد
خطية اي اشد في انه ذو بعد واحد من خط اخر وان كانت من حيث المعنى الاضافي ازيد
منه اعني الطول الاضافي ثم قال والفرق بين هذا الاشد والازيد وبين الاشد والازيد
الذي يمنع كونه في الكمية ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة

والازيد الذي يمنعه لا يمكن فيها ذلك وقال في الفصل السابق عليه واعلم
ان الكثير بلا اضافه هو العدد والكثير بالاضافه عرض في العدد وكذا القول في سائر
ما يشابه ذلك هذا وكتب القدماء مشحونة بنظائر ما نقلناه من الشفاء وان اورد
في المقام الثاني فلا محيص عنه الا ان يلتزم انهما متخالفان بالماهيه كما في مراتب الاعداد
وهو يخالف ما تقرر من ان القسمه الفرضيه انما تكون الى اجزاء متساويه في الماهيه او نقول الفرق
بين الزياده والنقصان في الاعداد وبينهما في المقادير ويقال ان الاول يستلزم
الاختلاف بالماهيه دون الثاني فليتامل فان قلت نحن نعلم ان القدر الزايد في الذراعين
ليس الا فردا من ماهيه المقدار موجودا اما بالفعل كما في الذراعين المنفصلين او بالقوه
كما في الذراعين الذين هما متصل واحد قلت نعم ولكن ليس الزياده في ماهية المقدار
فان صدق تلك الماهية على الفردين على السواء بل في العارض فان كونه على هذا
او على حد اخر امر عارض لماهيه المقدار يتبعه عارض اخر هو نسبته الى ما هو على
حد اخر بالزيادة او النقصان فعليك بالتوجه اللائق مع التجرد العايق يتجلى لك
وجه الحق عن جلباب البيان ويتجلى لك صبح الصدق عن افق العيان ولقد اطنبنا الكلام
وبقي بعد خبايا في زوايا المقام وعسى ان ناتي عليها في رسالة تحقيق التشكيك ان شاء
الله قوله وانت خبير الى قوله مما لا سبيل اليه الخ عرض هذا القايل بيان حال الاراء
اشكال فلا يرد عليه ذلك قوله لانا لا نم ان التعقل الوجود الذهني الخ فيه خلط اذ هو
مدع ههنا نوظيفته الاثبات لا المنع قوله والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه
او بوجه يمتاز عن جميع ما عداه اقول على التقدير ان يكون معلوما لنا ولا نعلم
انه معلوم يحتمل اما على الثاني فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا علمناه
بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما
وربما لم نعلم ان الشي المعلوم بوجه الضحك معلوم لجهلنا بان ما علمناه بوجه الضحك

هو الحيوان الناطق نعم انما يثبت على هذا التقرير المغايرة بين تلك الماهية وذلك
الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه فربما يكون
معلوما بكنهه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما اذا تصورنا الحيوان
الناطق ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه فاذا تعقلنا ماهية
انسان مثلا بالكنه وعلمنا الحيوان الناطق فانا نشك في ان الانسان معلوم بالكنه عند تعقلنا
لجهلنا بان الحاصل عند تعقله بالكنه هو كنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها
من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا عند تصور ب مثلا
لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرة ب لكنه الانسان
وان علمنا مغايرته للحيوان الناطق اذ لا نعلم انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع
ذلك ولعل مراد الشارح هذا ولا يأتي مثل ذلك في التقرير الاول كما لا يخفى بل غاية
التكلف ان يقال المراد بالوجه الذي يمتاز به عما عداه في العقل ولا يخفى ما فيه من الركاكة
والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على
غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة
اخرى هي العلم بكونه كنها وسوق الكلام في التقرير الاخر فانه لا يدل على المطلوب بعد الضم اصلا
فتدبر **قوله** لجواز ان يكون معلوما الخ لا يقال على تقدير ان لا يكون معلوما لا يجوز
ان يكون معلوما لامتناع اجتماع النقيضين لانا نقول على تقدير ان لا يكون معلوما
يحتمل عند العقل ان يكون معلوما ولا منافاة بين انتفاء الشيء في الواقع واحتمال
ثبوته عند العقل **قوله** كلام الشارح صريح في خلافه قول القائل كما يفهم من الشرح
ناظر الى جواب هذا السؤال وهو دال على ما ذكره كما لا يخفى على من نظر **قوله** اقول
هذا بعد ان سلم لنا مقدمتان لا استدراك في ذلك على القائل لانه قال هذا الدليل
لو تم لدل توقف تمامه على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادعاه وانما كان استدراكا

لو احتاج

لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين وان حمل كلامه على ان تمام الدليل موقوف على المقدمتين
حتى يكون تفصيلا للمقام لا استدراكا عليه كان خلاف الظاهر لا سيما وفي بعض النسخ
بعد ان سلم مقدمتان **قوله الخ** وايضا انا لم يكف الخ اقول معنى تصور الشيء بالكنه
ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا
بل ما يصدق عليه لكن يتوجه به النفس الى ما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئي
في الاول متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا ما بالعرض وتحقيق
ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من اتحاده بالعرضي الصادق عليه
فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدأ
الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا او مفهوما هو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين
الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في
الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود
العارض للماهية المعروضة ليس عارضا للعرضي فانه مغاير له بحسب الماهية والجعل
نعم له علاقة وارتباط به فيتصف بالاتحاد به بوجه ما نظيرها في اتحاد القطن والثلج مثلا
من حيث عارض البياض وكما ان وجود الماهية في الخارج ينسب الى عرضياته بالعرض
كذلك وجود عرضياته في الذهن ينسب اليها بالعرض اذا التفت النفس بها اليها
لاخطها بحيث تطبق عليها فبينهما تعاكس في الوجودين اذا اتقنت ذلك علمت ما في كلام
الشارح كيف واذا كان الجنس والفصل متصورين بالعارض كانت الماهية ايضا كذلك
ضرورة فان الماهية عين الاجزاء بالاسر **قوله** انه معناه ان شيئا ما ثبت له السواد الخ الا
اذا اخذت القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق
العنوان على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان وان اخذت
معدولة فصدق قولنا السواد ليس بموجود معدولة ممنوع عند الخصم فتامل **قوله** كان

مناقضا لتلك القضية الخ الصادق في نفس الامر هو ان السواد سواد بالضرورة ما دام
موجودا باحد الوجودات اذ السواد المعدوم ليس بسواد على ما تقرر ان صدق الموجبة
يستدعي وجود الموضوع وان السالبة تصدق بانتفائه فاذا كان الوجود عين السواد
كان الصادق ان السواد سواد ما دام سوادا وقولنا السواد ليس بموجود على هذا التقدير
في قوة قولنا السواد ليس بسواد ولا يناقض ما هو صادق ولا ينافيه بل المنافي له السواد
ليس بسواد حين هو سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود ولا لازما له وانما
يكون عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك ممنوع وبوجه آخر قولنا
السواد ليس موجودا انما يصدق في السواد المعدوم وهو كما ليس موجودا ليس سوادا
وقولنا السواد سواد انما يصدق في السواد الموجود وهو كما انه سواد فهو موجود والجواب
ان هذا انما يتاتى على تقدير المغايرة اذ على تقدير العينية لا يتاتى ان يقال الصادق انما
هو المقيد بالوجود ويخرج المعدوم بقيد الوجود اذ قيده اعتراف بمغايرة الوجود
للماهية حتى صار التقييد بالوجود مخصصا للسواد بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيد
والمقيد والمطلق فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد
فهو سواد ولا بين قولنا كل سواد فهو سواد حين هو موجود وقولنا كل سواد فهو سواد
ومن ههنا تبين ان سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على تقدير
المغايرة وما قيل في الجواب ان ماله الى سلب الوجود ان اراد الملازمة فغير واقع وان اراد
الاتحاد فممنوع كيف والوجود يغاير الماهية عندهم فلا يكون سلبه عين سلبها وان
اراد انه لا يتصور سلب الشيء عن نفسه وانما المتصور سلب الوجود ويسمى سلب الشيء
عن نفسه مجازا وذلك على تقدير التسليم قادح في اصل مطلوبه وهو اثبات التناقض
انه فرع كون النسبة بين الشيء ونفسه متصورة فتدبر **قوله** ويمكن الجواب الخ
اقول مرادهم من الوجود الموجود على طريق المسامحة المشهورة كما يدل عليه ظاهر

التعريف

التعريف الذي نقله المصنف في اول الكتاب كيف ومغايرة مبدا الاشتقاق للماهيات
مما لا ينبغي النزاع فيه بين العقلاء وايضا فان كون الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي عروض
الوجود لها ولا يستلزم استغنائها في كونها موجودا عن امر يعرضها كما اعترفوا وقد
صرحوا بان وجود الواجب عينه كما يصرح به الشارح ولا شك انه ليس غنيا عن مبدا
الاشتقاق فان الواجب موجود لا وجود بالمعنى الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون
للوجود فرد واحد غير عارض لغيره قائم بنفسه موجود بعروض الوجود له وهو الواجب
وسائر افراده قائم بغيره غير موجود قلت مع تكون الواجب موجودا بغيره فان كونه وجودا
لا يقتضي كونه موجودا فيشارك سائر الماهيات في ان وجوده بسبب امر عارض له
اعني حصة الوجود المطلق والتحقيق ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع
عند المحمول وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد
مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الانواع مثلا او حمل زيد على نفسه وحمل
الموجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي
امرا زائدا على خصوصية ذاته فذات الله تعالى موجودة بذاته من غير افتقار الى امر آخر عارض
بخلاف غيره من الماهيات فان صدق حمل الوجود عليها بواسطة عروض حصة
من الوجود لها فيصح ان يقال انه تع فرد الوجود المطلق بمعنى ان اثر افراده العارضة
للماهيات يترتب عليه كما انه فرد من الموجود المطلق ايضا لا لامر مغاير له بل لذاته
وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى **قوله** او وجودها فالتوقف على نفسه الظاهر في هذا
الشق ان يقال فتحصيل الحاصل اذ المقارنة لا تستلزم التوقف اصلا فتح فالجواب
منع استحالة تحصيل الحاصل بنفس تلك التحصيل انما المح تحصيله مرة اخرى **قوله**
فيه نظر الخ اذا كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون
الا في الذهن ضرورة مما يثبت لها من تلك الحيثية لا يترتب عليها الا في الذهن وفي التمييز

بالحري عن بطانق لان الاعراض التي تعرضه في الخارج لا يعرضها من حيث انها
جزئية فلو كانت لها من حيث الجزئية لم يكن عوارض خارجية والنقص بقيام الاعراض
بمحالها غير وارد لان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد موجود في الخارج
بوجود مغاير لوجود البياض والسواد سابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه فان
الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط مقابله ليس له وجود في الخارج مغاير لوجود الوجود
لها فان قلت الماهية لا بشرط الوجود والعدم موجود في الخارج بناء على ما قررتموه من قيام
الوجود بالماهية من حيث هي قلت نعم ولكن بنفس ذلك الوجود فليس لها في الخارج
وجود مغاير لذلك الوجود فلا يزيد الوجود عليها في الخارج وعلى هذا فتوجه كلام هذا
القايل ان تلك الحيثية لا يثبت لها الا في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون
الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضه المسمى بالوجود فلا يزيد عليها الا في الذهن
قوله بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما يثبت له في العقل اقول قد
علمت انه عرفان الجسم لا بشرط البياض ومقابله موجود في الخارج بوجود سابق على
وجود البياض فهو في تلك المرتبة السابقة متصف بتلك الحيثية واما الماهية من حيث
هي فلا توجد في الخارج الا بالوجود العارض فهي من تلك الحيثية موجودة في الخارج
فلا يثبت لها من تلك الحيثية حيثية كونها لا موجودة ولا معدومة فان قلت الجسم
في الخارج ابيض فكيف يكون في الخارج لا ابيض ولا لا ابيض قلت هو في الخارج ابيض بعد
تحقق البياض فيه ولكنه في مرتبة وجوده السابق على البياض لا ابيض ولا لا ابيض وليس
ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل لان المستحيل الى ارتفاعهما بحسب نفس الامر
مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب فان الامور اللتي ليس بينها علاقة التقدم والتاخر
والمعية ليس لبعضها في مرتبة الاخر وجود ولا عدم وفقه المقام ان حيثية الاطلاق
عن العارض انما يثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس للماهية في الخارج مرتبة

سابقة على مرتبة وجودها لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها
بالعوارض الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتا له في الخارج
بخلاف حيثية الاطلاق عن مثل البياض فليتامل **قوله** لا تشبه الخ تصور الوجود
الخارجي بحيثية وما ذكروه تنبيه فلا يرد انه ان اريد بالاثار والاحكام في قولهم
الوجود الخارجي ما هو مبداء الاثار ومصدر الاحكام الاثار والاحكام الخارجية لزم
الدور والا عم يدخل فيه الوجود الذهني فانه ايضا مبدا الاثار واحكام الذهنية كالمعقولات
الثانية ولا يحتاج الى الجواب بان الاثار الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى
استتباعها لها في خارج الذهن ولا يعتبر فيه الوجود الخارجي فلا دور على ما في هذا
الجواب من المناقشة ولا الى الجواب بان معنى ترتب الاثار عليه كونه فاعلا والموجود الذهني
لا يكون فاعلا فان عدم كون الموجود الذهني فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف
وقد صرحوا بان الغاية بحسب وجودها الذهني علة فاعلية الفاعل نعم فاعليته لا مر
موجود في الخارج محال **قوله** لان ثبوت شي لاخر في الخارج الخ فان قلت لم صار
الاتصاف يقتضي ثبوت شي لاخر الموصوف في ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه
مع ان كليهما طرفا قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف
في الوجود او يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان
ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف
زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة
انه ما لم يكن الشي موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه في الخارج
ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة
فيه اذ العقل قد ينتزع من الموجود الخارجي امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج
ويصفه بها وصفا صادقا وسيجي لهذا زيادة بسط انشاء الله تع **قوله** فان الشي ما لم

في الخارج اولا الى قوله ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فيه بحث اما اولا فالنقض
باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي ويمكن
ان يدفع بان المتقدم على الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى بها متاخر عن وجودها
ولكن فيه نظر حكمي والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما مقدم
على وجودها وهذا الاتصاف ليس خارجيا واتصافها بالصورة من حيث انها معينة متاخر
عن وجودها فيكون الهيولى قد تصورت فوجدت ووجدت فتصورت بهذه
الصورة المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة في الوجود والصورة
تحتاج اليها في التشخص واما ثانيا فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود
موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن وعلى التقديرين
يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة والجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية
لانه الوجود امر اعتباري لا يجدي لانه لو كان الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج لم يلزم
الا ان يكون له قبل ذلك الوجود وجود آخر وهكذا وهذا ايضا تسلسل في الوجودات الخارجية
التي هي امور اعتبارية لا في الموجودات الخارجية فان قلت الشيء الواحد لا يكون له الا وجود
خارجي واحد وقد يكون له وجودات متعددة ذهنية اما في ذهن واحد او في اذهان متعددة
فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التسلسل في الوجودات وهذا المحذور
لا ياتي في الذهني لجواز التعدد فيه قلت الشيء اذا وجد مثلا في ذهن ما فلا شك
انه ليس له في هذه الحال الا وجود واحد في ذهنه فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على
اتصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود اما في ذهنه وهو بط بالوجدان كما مر او في
ذهن آخر وسيجيء الكلام اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا في مدرك واحد او في مدارك
غير متناهية بوجودات غير متناهية والاول بط لانا نعلم قطعا ان الشيء اذا وجد
في مدرك لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد وهذا انلم

اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس باخفى منه والثاني يستلزم
ان يكون في الوجودات الذهنية وجودات غير متناهية وهو ممنوع بطلان ذلك لجواز ان لا يكون
بينها ترتب اصلا وان كان بين الوجودات فيها ترتب لكن اذا خص الوجود الذهني
بالعلم الانطباعي كفى في بطلانه ترتب الصور الادراكية فافهم لا يقال اذا اجرى الكلام
في الاتصاف بالموجود المطلق لم يمش هذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال اتصافها
بالوجود المطلق موقوف على اتصافه قبله بالوجود او يلزم ان يكون لها قبل الاتصاف
بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول الاتصاف بالمطلق اما في ضمن الخارجي
او الذهني فيلزم توقف اتصافه به في ضمن فرد على اتصافه به في ضمن فرد آخر ولا تعدد
فيه واعلم ان هذا كلام جدلي والتحقيق انه ليس في الخارج مثلا الا الماهية من دون
ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر
ويصفه به ومصداق الكلام هذا الحكم ومطابقته هو عين تلك الماهية العينية كما
ينتزع مثلا من زيد الانسانية ويحكم ان الانسانية ثابتة له مع ان مصداق الحكم
ومطابقته ليس الا ذات زيد وقس عليه الموجود في الذهن فان قلت فما الفرق
بين الوجود والذاتيات مع ان كليهما منتزعان من الذات قلت ملاحظة الذات
كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيها من ملاحظة امر آخر مثل وجود
علته او آثاره الى غير ذلك **قوله** فيه نظر اذا كان ثبوت الجنسية لها في الذهن
فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن ضرورة فما يثبت لها من تلك الحيثية
لا يترتب عليها الا في الذهن والتمثيل بالجنس غير مطابق لان الاعراض التي يعرضها في الخارج
لا تعرضها من حيث انها جنسية فلو كانت عارضة لها من حيث الجنسية لم يكن عوارض
خارجية والنقض بعدم الاعراض بحالها غير وارد لان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط
السواد موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود البياض والسواد سابق على وجودهما خلافا

ما نحن فيه فان الماهيه لا بشرط الوجود ولا بشرط مقابله ليس لها وجود في الخارج مغاير
لوجود الوجود فان قلت الماهيه لا بشرط الوجود والعدم موجود في الخارج بناء على ما
من ان قيام الوجود بالماهيه من حيث هي قلت نعم ولكن بعين ذلك الوجود فليس لها
في الخارج وجود نفاير ذلك الوجود فلا يزيد الوجود عليها في الخارج وعلى هذا فوجه كلام
هذا القايل ان تلك الحيثيه لا يسعها الا في الذهن فالماهيه من تلك الحيثيه لا يكون
الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضه المسمى بالوجود فلا يزيد عليها الا في الذهن
قوله بل هامه بالجسم من حيث هو وضع الحيثيه انما يسعها في العقل اقول قد علمت
انه ثم فان الجسم لا بشرط البياض ومقابله موجود في الخارج بوجود سابق على وجود البياض
فهو في تلك المرتبه السابقه متصف بتلك الحيثيه واما الماهيه من حيث هي فلا توجد
في الخارج الا بالوجود العارض فهي من تلك الحيثيه موجودة في الخارج فلا يثبت لها من تلك
الحيثيه حيثيه كونها لا موجوده ولا معدومه فان قلت الجسم في الخارج ابيض فكيف
يكون في الخارج لا ابيض قلت هو في الخارج ابيض بعد تحقيق البياض فيه ولكن في مرتبه
وجوده السابق على البياض لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل
لان المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب فان الامور
التي ليس بينهما علاقه التقدم والتاخر والمعيه ليس لبعضها في مرتبه الاخر وجود ولا عدم
وفقه المقام ان حيثيه الاطلاق عن العارض انما تثبت في مرتبه سابقه على ثبوت ذلك
العارض وليس للماهيه في الخارج مرتبه سابقه على مرتبه وجودها لكن لها في الخارج
مرتبه سابقه على مرتبه اتصافها بالعوارض الخارجيه فلا يكون حيثيه الاطلاق
عن الوجود والعدم ثابتا لها في الخارج بخلاف حيثيه الاطلاق عن مثل البياض فليتامل
قوله لا شبهه له تصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكره تنبيه فلا يرد انه ان اريد
بالاثار والاحكام في قولهم الوجود الخارجي ما هو مبدا الاثار وتصور الاحكام الاثار

والاحكام

والاحكام الخارجيه لزم الدور دخل فيه الوجود الذهني فانه ايضا مبدا الاثار
والاحكام الذهنيه كالمعقولات الثانيه ولا يحتاج الى الجواب بان الاثار الخارجيه
ما يترتب على الماهيه في الخارج بمعنى استعمالها في خارج الذهن ولا يعتبر فيه
الوجود الخارجي فلا دور على ما في هذا الجواب من المناقشه ولا الى الجواب بان معنى ترتب
الاثار عليه كونه فاعلا والموجود الذهني لا يكون فاعلا فان عدم كون الموجود الذهني
فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقد صرحوا بان الغايه بحسب وجودها الذهني علة فاعليه
لفاعليه الفاعل نعم فاعلته لامر موجود في الخارج مح قوله فيجب ان يخص الدعوى بالكليه
افعل على تقدير اختصاص الوجود في الخارجي لا يلزم كذب الحقيقيه الكليه فان معناها
على ما علم من تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون
جميع الافراد الخارجيه جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجيه
بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب ان الحقيقيه ح تساوي
للخارجيه نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجيه وجميع الافراد الذهنيه
لكان كما ذكر لكن ليس كذلك لم يصدق الحقيقيه فيما ليس له فرد خارجي والحق ان معنى
قول المص والا لبطلت الحقيقيه لم يتحقق هذا القسم من القضيه بمعنى انه لا يكون
لاعتباره فايده فيرتفع هذا القسم بالكليه كما انه لا يتحقق قضيه يكون الحكم فيها
على ما هو فرد للموضوع بحسب ما يعلم تحواتنا من الوجود كالوجود اللفظي مثلا اذ ليس
لاعتبارها فايده والله قوله واحترزوا بذلك عن الموجبه السالبه المحمول الخ قول
المتاخرون اعتبروا قضيه سموها سالبه المحمول وزعموا ان موجبتها لا يقتضي
وجود الموضوع وانها مساوية للسالبه وتكلموا في تحصيل معناها والفرق بينها وبين
السالبه ان في السالبه تسلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبه السالبه المحمول نوقع
ونحمل ذلك السلب عليه فيكون معنى السالبه ح ليس ب ومعنى سالبه المحمول ح ليس ب

اسن وسوا عدم اقتضائها وجود الموضوع ومساواتها للسالبة فانه اذا صدق
سلب ب عن ج فصدق عليه انه منتف عنه ب والا لصدق نقيضه اعني ليس
منتف عنه ب فلا يصدق السالبة هف واذا صدق ان ج منتف عنه ب صدق
سلب ب عنه لا محالة وانكرها المص في نقد التنزيل وقال انا اذا اخرنا السلب عن الربط
فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس او لفظا فيه مع غيره او لفظة لا مركبا بغيره لان
جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحمل
على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ج على الوجه المفرز فذلك
الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه انه ليس ب او لا ب او باي عبارة ست فان جعل في المحمول
ليس بمعنى السلب حتى سلب شيئا عن شيء فقد اعتبر المحمول وحده قضية واخرج عن
ان يكون محمولا واما حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر هذا الكلام واشار بذلك
الى الوجود المحقق والمقدر واجيب عنه بان المحمول فيها هو مضمون السالبة كما في قولك زيد
ليس ابوه بعابر ولا يلزم منه كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما
في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم معقول بخلاف المعدولة فان معنى
المعدولة مثلا زيد لا كاتب ومعنى السالبة المحمول زيد ليس بكاتب اقول هذا
الجواب لا يجدي نفعا لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير
قيد زايد فاذا سلم كون حرف السلب جزءا منه لزم كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا
وما قيل من ان حرف السلب ليس فيها جزءا من المحمول ينافي ما ذكروه في تفسيرها وما صرحوا
به بانا نرجع ونحمل ذلك السلب عليه وان اصطلح احد على انها لا تسمى معدولة لاعتبار
قيد زايد فيها فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة
تساوي السالبة وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكره
من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة

لا في نفس

لا في نفس المعنى ولا تقتضي صدق احديهما حيث تكذب الاخرى بل نقول المقدمة القائلة
بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له كلية لا يستثني العقل منها شيئا من المفهومات
كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا والمحمول الذي يعدونه لا محالة شيء
ذهني فيسلب عن المعدوم المطلق وقد قال الشيخ كل موضوع للايجاب فهو موجود
اما في الاعيان واما في الذهن وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة
موجودا لا لان نفس قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي ذلك سواء
كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود وقد تبين
ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك
والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الايجاب
لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات
موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك
يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدق السالبة صدق الموجبة التي محمولها سلب
ذلك المحمول بالشأن المسلوب انفا وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي
وجود الموضوع كما توهموه بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود
في نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود فان قلت لا شك انه
لا يصدق اللاشيء واللاممكن بالامكان العام ولا وجود لموضوع هذه القضية
اصلا فيجب ان لا يصدق بناء على ما ذكرت من اقتضائها وجود الموضوع ويتنقض
كثير من قواعدهم ككون نقيض المتساويين متساويين وانعكاس الموجبة الكلية
كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي جرأهم على اثبات الموجبة
السالبة المحمول والحكم بانها لا تستدعي وجود الموضوع قلت القضية المذكورة يصدق
حقيقة على ما ذكروه في المحمول المطلق اعني كل ما لو وجد وكان لا شيئا فهو بحيث لو وجد

لكان لا سيما بذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على المستدرب فظهر ان يكون هذه
الموجبه متساويه للسالبه لانا في اقتضاء تلك الموجبه لوجود الموضوع وعدمه
اقتضاء السالبه له بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوع
وجود اصلا لصدقت السالبه على هذا الفرض دون الموجبه وذلك لا يقدح في المساواه
الواقعه بينهما وانه لا حاجه في دفع النقوض الى استثناء شي من الموجبات عن الحكم
باقتضائها وجود الموضوع اصلا مع انه يحكم كما مر فاحفظ بهذا التحقيق فانه بذلك
حقيق **قوله** اذ لا يتيسر ان يقال كون كون محل الزوجيه الخ اقول يجوز ان يكون للشي
وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما لا يكون منشاء للاثار الاخر يحد وحذو الخارجي
في ترتب الاثار كما قرره صاحب هذا الجواب قدس سره في العلم فاطلق الوجود الخارجي ههنا
واراد به ما يتناول ما يحذو حذوه في ترتب الاثر فلا يسعى على مقصوده ما ذكره من لوازم
الماهيه فافهم **قوله** فبهذا التحقيق يندفع الخ اقول هم قد صرحوا بقيام الجواهر الحاصله
في الذهن به وصرحوا بعرضيته ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت
في الخارج وصرحوا بانه لا منافاه بين كون الشي جوهرا او عرضا بناء على ان العرض
هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجد في الخارج كل ذلك مصرح
في كتب الشيخ وغيره فما ذكره لا يصلح توجيها لكلامهم **قوله** وثانيهما موجود الخ
اقول وجود الامر الثاني في الخارج ع نعم اتصاف النفس في الخارج به مسلم ولا يلزم
منه وجوده فيه كما تقرر **قوله** فيشكل الخ اقول لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا
على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنيه بالامور العينيه نظير ذلك ان المحققين
كالمص على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة
ثقة بما قرروه في محله **قوله** وعلى تحقيقنا هذا نقول الخ اقول هذا القائم بالذهن
ان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهيه كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول

بالشيخ والمثال وان كان متحدا معه فيها عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف
الذهن بما علم انتفاؤه عنه قطعا والاشكال الثاني ايضا ضرورة ان ما هو
متحد مع الجوهر في الماهيه لا يكون كيفا بالحقيقه فان قيل انما ان الشيخ لا يقول بحصول
الماهيه نفسها في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان
فافترقا قلنا فلا بد من اثبات وجود امر اخر مغاير بالماهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد
فانا لا نعلم الا وجود الماهيه المعلومة في الذهن مكتنفه بالعوارض الذهنيه ثم العقل
يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض وبالجمله ما ذكرتموه احداث مذهب ثالث
فلا بد من اثباته بالدليل **قوله** اقول فيه بحث الخ اقول لما تقرر ان الحركة تستلزم ان يكون
للمتحرك في كل ان يفرض فرد من المقوله التي فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد فلا محالة
يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم
تعاقب الانات وكون الامور الغير المتناهيه للموجوده المرتبه محصورة بين الحاصرين فلو
وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوه فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل وبمثل هذا يظهر
انه لا يمكن للهيولى الحركه في الصورة واما جواز تبدل الوجود على نحو تبدل الصور اعني
دفعه لا على سبيل التدريج فليس الكلام ههنا في نفيه بل المطلوب ههنا نفي الحركة بمعناها
صرح به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك الا
مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو بط بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك
بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حاله من صرافة القوه
ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط
فيها واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان بما
اقتضى خلافه قال الشيخ في الشفاء بعدما حقق ان لا حركة في الجوهر لان المتحرك يكون
له صورة هو بها بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل فان كان هو الجوهر الذي كان

قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر الثانى وان كان جوهرا غير الذى منه
واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وتميز جوهران والكلام فيه كالكلام
فى الجوهر الذى فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا على حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة
فى قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فوجب
ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين امرا بالفعل ليس بالفرض ولا كذلك الاعراض التى
نتوهم بين كيفيتين فانها مستغن عنها فى قوام الموضوع بالفعل قوله فانه ليس شرا
من حيث انه الخ اقول لم لا يجوز ان يكون شرية القطع مثلا من حيث انه مولم وهو
امر وجودى لابد لنفيه من دليل واذا لم يتم فى مادة القطع لم يثبت الكلية قطعا لا انفا
لو كان شريته للالم لكان القطع الغير المولم لخدر او نحوه غير شر لانا نقول لا ندعى انحصار
شريته فى ذلك فلا يلزم ما ذكرتم بل نقول الالم شر لانه لابد كيفيه من بيان فان قيل
شرية الالم ليس لكونه ادراكا فانه كمال للمدرك بل لكونه ادراكا للمنافى فيرجع الى العدم قلنا
قلنا شريته لكونه ادراك المنافى هو امر ثبوتى متعلق بامر عدمى وذلك الامر الثبوتى
الخاص شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا فانه لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء
ادرك او لم يدرك ثم الالم المرتب عليه شر اخر وضرر اخر بين لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق
بدون الالم لم يكن هذا الاخر والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشاء الشرية هو العدم فلا
يرد هذا النقض وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به
بالعرض حتى لا يكون فى الحقيقة الا شرية واحدة هى صفة العدم بالذات وينسب
الى غيره بالواسطة كما هو شان الاتصاف بالعرض فهو وارد عليهم قوله ويرد عليه
ان هذه المقدمة الخ لعل المراد بالضد الاخر بعروضه فلا يرد مناقشته هذه على
المعنى نعم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من حيثيه واحدة
والوجود لا يعرض جميع المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم

من حيث

من حيث هو معدوم لا يقال كل معقول فهو موجود اما فى الذهن او فى الخارج فلا يتم
شى من المعقولات بمضادة اصلا والا لم يتصف به لانا نقول بعد ما سلم انكر
عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد
لا يكون عارضا لشى ما اصلا فيه ففيه ما فيه قوله واستدل على نفى التماثل اقول
يمكن ان يستدل عليه بان المثل لا يعرض لمعروض مثله والوجود يعرض جميع المعقولات
ولا يكون له مثل ويرد عليه مثل ما على الاول قوله لس ثبوته اى ثبوت ما الذى
هو الموضوع قوله والا لم يبق اى ثبوت ب وبانتفاء ثبوت ب ينتفى آ عن ب بحكم
المقدمة الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفا
آ عنه لجواز ان يكون الثبوت امرا غير ثابت فى نفسه ثابتا لغيره وهو ب كما فى الوجود
وغيره من المحمولات التى هى غير موجودة فى نفسها والجواب ان المراد بثبوت ثبوت ب
ثبوته له ولا شك ان انتفاء ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى مستلزم لانتفاء ب ضرورة
انه انما ينتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت
الثبوت له بناء على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت آ لب لكان ب ثابتا بحكم المقدمة
الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب اى له لا فى نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا
الا ذلك بحكم المقدمة الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه
القضية الذى هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا فى نفسه ثم لا معنى لذلك الا ثبوت
الثبوت الثانى للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثانى ثابتا
بحكم المقدمة الثانية وهكذا فظهر ان الشى فى الثبوتات الثانية فى انفسها بمعنى ثبوت
كل من تلك الثبوتات لما هو سابق عليه مثلا فى المرتبة الاولى ثبوت ب فى نفسه ثابت
فى نفسه لانه ثابت لغيره وثبوت ثم ثبوت ذلك الثبوت فى نفسه لانه ثابت لغيره
وهو ثبوت ب فاندفع الشك وعلم منه انه يمكن ان يراد من اول الامر ثبوت ثبوت

ب في نفسه اذ لو انتفى ثبوت ب في نفسه لم يكن ثبوت ب ثابتا لا ثابتا على ان صدق
الايجاب يستدعي ثبوت الموضوع في نفسه واذا لم يكن ثابتا لم يكن ب ثابتا اذ لا
تكونه ثابتا الا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة الثانية **قوله** لانا نعلم قطعا الخ لنا ان نمنع
هذه المقدمة ونقول ان اردنا بالقوى المدركة ما يشمل المبادي العالية مطلقا وعلى
تقدير انتفائها لا يتحقق شي من الاشياء اصلا بنحو من انحاء التحقيق فلا يتحقق اتصافه
بشي من الاشياء اصلا فما يدريك لعل هذا بديهة الوهم كما يزعم قوم انا نعلم قطعا ان طوفان
نوح مثلا متقدم على بعثة موسى ولو لم يكن فلك ولا حركته ثم انه منسوب الى بديهة الوهم
لما دل البرهان على خلافه **قوله** فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اقول له بعد السند
عن المنع السابق ان نمنع قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم لو لم يكن التقدير
المذكور محالا اذ لو كان محالا لجاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير في القوى المدركة
لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر
في موضعه وان اريد بالقوى المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا شك في استحالة
ما مر **قوله** للنسبة الخارجية المراد بالخارج ههنا الخارج عن مشعر المدرك ولا يلزم
خروجه عن جميع القوى المدركة **قوله** لان كل واحد من العقلاء الخ هذا الكلام
من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه
بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين او يقال
كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصورهم
مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شي منها على من خاض في تيار بحار
الحكمة **قوله** مع انه لم يتصور العقل الخ ان يمنع ذلك ونقول بل تصور العقل بهذا النحو
وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق وان لم يتصوره بخصوصية كونه عقلا
ومحلا لا ينتسم صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف

بتلك

تلك الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا يخفى
على من ذاق الحكمة **قوله** فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات الخ اقول فيه تامل
لانه قد فسر الخارج بالنسبة التي يحكم بها العقل بين الطرفين بالضرورة او البرهان
من غير النظر الى كونه موجودا في الذهن فللنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى وان
عارها بالاعتبار ولا مناقشة في تفسير الخارج بهذا المعنى ولعله اراد انه لا يكون
للضروريات ولا للحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج من حيث انهما مقتضى
الضرورة او البرهان والجواب انه لا يجدي نفعا فافهم **قوله** مع انهم يقولون في تقسيم
الكلام الى الخبر والانشاء الخ اقول بعد ما سبق المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد
في الذهن او في الخارج امر ينسب اليه تلك النسبة التي هي مدلوله بالمطابقة او اللا
مطابقة ومعنى المطابقة ههنا ان يصح الحكاية عنه بها وذلك بان يكون ذلك الامر
بحسب هذا النحو من الوجود مبدا لانتزاع تلك النسبة وهذا لا يقتضي وجود النسبة
في الخارج اصلا وسياتيك لهذا زيادة تفصيل **قوله** وذلك يحكم الى قوله على تقدير
عدم قوة مدركة قد مر الجواب عنه وان قيل بلزوم التسلسل في الصور الذهنية فله ان
يقول بانها حاصلة في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال **قوله** ولا يختلط الا بالتشبث
الخ اقول وفي تشكك اثبات الوجود الذهني مع انا نعلم قطعا ان للموضوع ايضا فاستنباط
المحمول في المسائل باحد الوجوه سواء كان بقيامه به او بكونه منتزعا منه فلا بد لذلك
الاتصاف من نحو ثبوت لا يكون في الكواذب وللصوادق والكواذب مشتركان في اصل
الثبوت الذهني فلا بد للصوادق من ثبوت اخر وحيث لا يكون في الخارج اصلا فلا
بد لها من نحو اخر من الثبوت وتمام المسالة فيه يقتضي بسطا في تحقيق نفس الامر
فان ما ذكروه غير تام كما لا يخفى **قوله** او بما قال الخ اقول على الوجهين لا يتحقق النسبة
الخارجية التي قال انفا انها معتبرة في الخبر لا بنفسها ولا بما ينتزع تلك النسبة منه لم لا يخفى

ان ثبوت شي لاخر على اى وجه فرض بل انتساب شي اليه باى وجه كان يستلزم ثبوت
ذلك الامر فان انتساب الشي الى المعدوم المطلق محال وكون ما صدق عليه الموضوع
محمولا يستلزم وجوده كيف لا فالمعدوم المطلق ليس هو هو ولا شيا بالضرورة فلا
يجدى شي من الوجهين نفعا نعم لو نوقش في عدم هذا الثبوت على صدق المحمول عليه
او ثبوته له لم يبعد لكن لا تعلق له بهذا الغرض وهو التخلص عن الاشكال الذى
استصعبه ثم في عبارته شي لان في كل من الوجهين التزاما لفساد احدى المقدمتين
فليس فيهما تخلص عن الايراد المذكور الذى خلاصته القدح في صحة المقدمتين باستلزامهما
لفساد الاول بل فيهما تسليم لذلك الايراد فليحمل كلامه على انه لا مخلص عن لزوم التس
في الامور العينية الا بذلك وح يكون من تتمة السوال فتامل **قوله** وعلى اعتبار الوجود
الذهنى قد علمت ان الوجود الذهنى لازم من هذا المعنى ايضا **قوله** قلنا ان القدم الخ
اقول الماهية متصفة في الذهن بالوجود في الخارج فالخارج ظرف للوجود لا للاتصاف
كما حققه افضل المتاخرين في حاشية التجريد وغيرها فلا ورود لهذا السوال واما
جواب الشارح فمقتضى ظاهره ان لا يكون التاثير في نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية
اخرى فيكون الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية على انا ننقل الكلام الى تلك
الحيثية فان الاتصاف بها ليس في الخارج والا لكان متاخرا عن الوجود فيكون في الذهن
لا محالة **قوله** فلعو ذكر اثبات القدم الخ يمكن ان يقال ذكر اثبات للتسجيل على
الزام الخصم فانه اصرح واظهر في خلاف قاعدتهم **قوله** بل يكفي ان يقال الخ لانه كما ينفي
تاثير القادر ينفي تاثير الموجب ايضا بخلاف تقرير الشارح فان انتفاء الذات انما نافى
تاثير القادر لا تاثير الموجب لان اثر الموجب يجوز ان يكون ازليا بالاتفاق وفيه نظر لان
الحق ان اثر المختار ايضا يمكن ان يكون قديما بان يكون ارادة مستمرة متعلقة بعقد
وجوده الى مستمر ويكون تقدم القدرة والارادة عليه تقدما ذاتيا لا زمانيا اللهم الا ان يقال
هذا

هذا الرامي لهم وهم لا يجوزون تاثير القدرة في الازل ويمكن الاعتذار الخ كانه قال بعد
الاستدلال عليه هذا مع استغنائه عن الدليل لبداهته وفي بعض النسخ لما كانت
هذه دعوى ضرورية الخ وحاصله انه لما كانت هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات
عن الاسلوب بينها على ذلك التفاوت **قوله** قلنا انما يمتنع اتصاف الشي بنقيضه
بهو هو هذا ايضا غير ممتنع على اطلاقه فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والجب
انه قال بسل هذان الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك لا تصدق على انفسها واذا
لم تصدق على انفسها صدق نقايضها عليها مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم
والحق ان الممتنع اتصاف الشي بالمقصود لا اتصاف الشي بنقيضه فتامل **قوله**
فان كل صفة الخ اقول ما ذكره اتصاف الشي بما يتصف بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم
منه اتصافه بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف بما يتصف بالنقص الاتصاف
بالنقص للزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وغيره مما ليس حركة فالصواب
ان يقول لا هو واقع فان السواد مثلا ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليس بمتحرك
الى غير ذلك وتفصيله ان المقصود من اتصاف الشي بنقيضه اشتقاقا ان يكون
رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما فانه متصف
بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظاهر ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا
القبيل بل هو اتصاف اشتقاقا بما يسلب عنه الجسم والخصم لا يدعى استحالة مثل ذلك
فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على تقدير مدعاه ايضا وهو كون الوجود
لا موجودا ولا معدوما وما ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود مغاير له فتامل
ولا تخبط **قوله** ليس ثبوتا له هو امر اعتباري الخ اسم العلم الثبوتي هنا على ما مر تفسيره
ما ليس السلب داخلا في مفهومه وانما تخرج عنه السالبة المحمول فقط دون المعدولة واما عبارته
الامكان لا تقدح في ثبوته بهذا المعنى فلا تصلح المذكور في معرض السند المسند به

فاقول ان يقال انه لا امكان اعتبار اى ثبوته للموصوف بحسب الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت
الموصوف فيه **قوله** وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة ومعناه عندهم
ليس لقولهم لموجود فائدة احترازية لا يحصل بدونه لان صفات المعدوم معدومة
عندهم فخرج بقولهم ولا معدومة بل ذكره للكشف والتبيين **قوله** لانا لا نم ان قولنا
الوجود موجود يتضمن ثبوت الشئ لنفسه لقائل ان يقول اذا كان معنى الموجود ذو الوجود
كما اعترف به فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اسما قال الاول
ان نقول مفهوم الموجود مجمل يصح للعقل تحليله الى ذلك المعنى في بعض الصور ولا نم
انه يلزمه صحة التحليل في جميع الصور ولا نم انه يلزمه حتى يلزم في هذه الصور ثبوت الشئ
لنفسه **قوله** فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم اقول يمكن ان يقال
قيام العرض بالحال او بالعكس بل الصفة بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض
لجريان دليلهم فيه لا يقال انهم مصرحون بقيام اجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض
اذ بدلك يبطل كونهما موجودين فلا بد عندهم على تقدير كونهما حالين من قيام احدهما
بالاخر فهم لا يسلمون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا فيمكنهم ايضا منع استحالة
قيام العرض بالحال او بالعكس ولا يتم النقض بما جريان دليل امتناع قيام العرض بالعرض
في قيام الصفة بالصفة مطلقا فلو تم لكان نقضا لذلك الدليل فانهم معترفون
بقيام الحال بالحال لانا نقول انما اوجبوا قيام اجزاء الماهية بعضها ببعض على تقدير
وجود تلك الاجزاء لا مطلقا ولذلك صرحوا بان الحالين اللذين هما جزءا السواد الموجود
قائمان بما قام به السواد ولم يجعلوا احدهما قائما بالاخر بل لا يمكنهم ذلك الا بتكلف
لان ما يقوم بالاخر منهما لا يكون حالا اذ الحال صفة قائمة بموجود فهم ما جوزوا قيام
الحال بالحال بقي ان يقال انهم يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا وان جرى
فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض لكن ذلك لا يضر لانه مكابرة فالاظهر في جواب

النقض ان يقال على تقدير كون احدهما حالا لا يلزم قيام احدهما بالاخر فان ذلك
على تقدير كون وجود الاجزاء كما مر فلا يلزم قيام الصفة بالصفة اصلا **قوله**
فان الحال لما كان واسطة الخ اقول لا يخفى انه على تقدير تركبه من المعدوم يكون
معدوما لا يجاوز عن حد العدم ضرورة ان انتفاء الكل بانتفاء جزء من اجلى
البديهيات واما تجويزهم كون الحال مقوما للموجود فلانهم يثبتون الثبوت العيني
بازاء الوجود الذهني فمركب الموجود عندهم من الاحوال في الثبوت بمنزلة التركيب الذهني
من الامور الذهنية ولا شناعة فيه فان التركيب الثبوتي يستلزم ثبوت الاجزاء
لا وجودها كما ان الذهني يستلزم وجود الاجزاء في الذهن لا في الخارج واما تجويز تقوم
الحال بالمعدوم فيستلزم امكان عدم الكل عند عدم الجزء وهو في غاية الشناعة
فما لهم ان يلتزموا تلك المكابرة الفاحشة فان قيل على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب
السواد من المعدوم لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود منه في الثبوت
على ما قررتم لا يقال المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة فلعلهم لا يجوزون
تركب الصفة من الذات لئلا يلزم كون العارض عين معروضه لانا نقول
المراد بالذات ههنا ما يستقل بالمفهومية على ما صرح به المحقق الشريف قدس
سره فيدخل فيه السواد كما صرح به الشارح الاصفهاني قلنا لعلهم تخيلوا ان الحال
لكونها عارية عن صفتي الوجود والعدم يصلح ان يصير المركب منها متصفا باحد
الوصفين كما في الاجزاء العارية عن الصفات التي مع التركيب واضدادها بخلاف
المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركب الموجود منه   عدم الجزء الى
الكل وهذا كما ان الاجزاء الشفافة قد يصير بالتركيب ابيض كالثلج مثلا ولا يجوز
ان يصير الاسود جزءا للابيض والشفاف او كالجوهر الفردة الخالية عن المقدار الكبير
والصغير يصير جزءا للصغير والكبير والمتصف بمقدار معين لا يصير جزءا للاصغر

ولا للحال الى غير ذلك من الخيالات والاوهام ولبس الغرض تصحيح مذهبهم
بل ان نسبة هذا الامر الشنيع الى جماعة من العقلاء مع عدم تصريحهم به وعدم
استلزام تصريحاتهم اياه مستبعد جدا فان قلت لا شناعة في القول بتركب الحال من المعدوم
بحسب الثبوت كما في تركب الموجود من الحال بحسب قلت ليس مبنى كلام الشارح على
ان هذا التركيب بحسب الثبوت وعلى الفرق بينه وبين التركيب بحسب الوجود ولم
ينطبق لذلك اصلا بل هو مبنى كلامه على ان الحال متجاوز العدم ولم يبلغ الوجود
فيه وعليه ان المركب من المعدوم غير خارج عن حد المعدوم ومن ثم قال ولذلك جوزوا
ان يكون الحال متقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم متقوما له اذ لا يخفى انه لو كان
بناء كلامه على الفرق بين التركيبين لم يمش الفرق بين تقوم الحال للموجود وبين تقوم
المعدوم له فحاصل كلام الشارح ان الواسطة يجوز تقومها بالمعدوم لكونها لم يبلغ حد
الوجود وان جاوزت العدم فلا يخرجها تقومها بالمعدوم مطلقا عن كونها واسطة وحاصل
المناقشة ان هذا يخرجه عن كونه واسطة فان حال هذا التركيب بحسب الثبوت فلا يخرجه
عن الواسطة ظهر انهدام كلامه اذ لا فرق بين تقوم الموجود بالحال وتقومه بالمعدوم
بل على هذا يكون مدار الفرق على المحل الذي ذكرنا في نظائره فتامل **قوله** اي غير مضاف
الى شيء اصلا **اقول** العدم المطلق بهذا المعنى صالح في نفسه للاضافة الى الوجود
وغيره من المفهومات فلا يكون مقابلا للوجود اصلا وقد تفطن الشارح
لمثل ذلك وتكلم في دفعه في ذيل هذا البحث وسنتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى **قوله**
بل البديهة تشهد بخلافه ما ذكره في الوجود اظهر منه في العدم ثم ههنا مقامان احدهما
ان السلب لا يمكن تصوره غير مضاف بشيء ما والثاني انه لا يمكن تصوره الا مضافا الى
الوجود بخصوصه والثاني اخفى من الاول كما لا يخفى **قوله** اما اولا فلان سلب مضاف
الى مفهوم الوجود **اقول** نفيه في نفسه بالوجود لا ينافي كونه مطلقا كما في العمى المطلق

الظاره

ونظائره وشبهه ان يكون العدم في اصل وضعه مطلق الرفع لكن اشتهر في رفع
الوجود والمراد ههنا هذا المعنى بقرينة المقابلة **قوله** واما ثانيا الخ اقول هب ان الرفع
مطلقا يمكن تصوره بدون الوجود لكن هذا المعنى ليس مقابلا للوجود بل
المقابل له هو سلب الوجود وذلك لا يمكن تصوره بدون الوجود **قوله** قلنا
المراد الخ الظاهر ان المراد بقوله عدم سلبه عدم غير مضاف الى ماهية من الماهيات
كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك وهو لا ينافي كون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود
كيف والعدم الذي هو غير مضاف اصلا لا يقابل الوجود قطعا كما علمت وحسم
السؤال فانه غلط ناش من اطلاق لفظ العدم المطلق تارة على رفع الوجود المطلق
وتارة على ما يصدق على رفع وجود بعينه **قوله** فالظاهر انه يقابل العدم والملكة
الخ اقول بل الظاهر يقابل السلب والايجاب فان معنى العدم رفع الوجود من غير اعتبار
امر اخر معه قوله لا شك ان جميع الماهيات قابل له واذا المراد به اعم من الخارجي قلنا
ذلك لا يقتضي كون العدم عدم الملكة لان قابلية المحل له غير معتبرة في مفهوم
العدم اصلا اذ ليس معنى قولنا ب معدوم انه مسلوب عنه الوجود وقابل له بل
معناه رفع الوجود عنه مع قطع النظر عن قبوله له ولا قبوله وهي معتبرة في مفهوم
عدم الملكة الا ترى انه لا يصدق الاعمى على الجدار ولو اقتضى ذلك كون العدم
المقيد عدم الملكة لاقتضى كون العدم المطلق ايضا كذلك فان قلت المطلق غير
منسوب الى شيء اصلا كما صرح به فلا يصدق عليه انه منسوب الى موضوع قابل
للوجود بخلاف المقيد على ما اعتبره فانه مقيس الى ماهية ما وهو قابل للوجود فظهر
الفرق وهذا مبني على ما سمعته من ان تقابل السلب والايجاب يجري في المفردات
فان مفهوم العمى لما اعتبر في نفسه من غير   الى شيء اخر فلا شك انه لا يجتمع مع البصر
في موضوع واحد في زمان واحد فلا بد ان يدخل في العدم والملكة والا لم ينحصر

التقابل فى الاربعة وح فلا يكون الفرق بين السلب والعدم والملكه الا باعتبار الاستعداد
فى العدم دون السلب فان معنى العمى سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوه كما يعلم من الشفا
بخلاف سلب البصر فان معناه غير مقيد بوجوده بالقوه ولا يكون الفرق بان العدم
والملكه انما يتحقق فى القضيه التى موضوعها قابل للامر الوجودى بخلاف السلب
والايجاب كيف وذلك يقتضى ان لا يكون لبعض المفهومات كالامور الشامله سلب
باعتبار العقد لكون جميع المفهومات قابلة لها ولما عداها سلب باعتباره فى نفسه
وباعتبار العقد كليهما ثم لا يخفى ان المعتبر فى السلب والعدم كون مفهومها رفع الامر
الوجودى لا صدق رفعه عليه على تقدير تسليم ذلك الصدق فاندفع ما ذكره فى الحاشيه
الطويله التى كتبها لناس ما مهد فى هذا المبحث وفى بعض النسخ بدل قوله ولا شك
ان جميع الماهيات الخ هذه العبارة والظاهر ان العقل انما ينسب الوجود فانما ينسبه
الى ماهية يقبله كماهيه الممكن لا الى ماهيه الممتنع هذا وانت علمت حاله بما ذكرنا
لا محصل له لان العقل ينسب الوجود الى الماهيه الممتنع وسلبه عنه ولو صح ذلك لزم
كون جميع الاعدام عدم الملكه بمثل ما ذكره على ان الوجود المقيد على ما صوره هو
الوجود المنتسب الى الغير سواء اخذ مطلقا او خارجيا او ذهنيا فلا يلائم قوله انما
ينسبه الى ماهيه يقبله كماهيه الممكن لا الى ماهية الممتنع كما لا يخفى اللهم الا ان يقال
هذا المثال مخصوص بالوجود الخارجى او الذهنى ونفى الممتنع بالنظر الى هذه المادة
فقط فتدبر ولعله لتلك الامور غير هذه النسخه الى النسخه الاولى والانصاف
ان كلام هذا الحبر الامام مختلط فى هذا المقام وقد سمعت بعض تلامذته انه كتب الحاشيه
حين مدارسة الشرح كانه تنبه لبعض ما فيه فرام ترميمه وتتميمه ولعمرى ما زاد بذلك
الا بكثرة السواد كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد قوله ولا يكون العارض باسرها
عارضا له فيه بحث لانه ان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضه للمعروض

ذلك العارض فذلك منقوض بالكثرة فانها عارضه للمجموع مع ان الوحدة التى
هى جزؤها ليست عارضه بل لجزئه فلقائل ان يلتزم كون الوجود وان اريد انه يمتنع ان يكون
اجزاء العارض عارضه اما للمعروض او لجزئه فلقائل ان يلتزم كون الوجود عارضا لجزء
وجزؤه لجزئه وهلم جرا ويمكن الجواب باختيار الشق الثانى ولا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون
له جزء فيلزم فيه اما عروض الشئ لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضه لا للمعروض
ولا لجزئه وانت تعلم ان ذلك الانتهاء انما يتم فى الاجزاء الخارجيه واما الذهنية فللمناقشة
فيه مجال واسع قوله واعترض عليه الخ لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قررنا من ان المراد
من الوجود وغيره من الامور العامه المسماة بالاثار يبه الموجود الخارجى وظاهر
ان المستدل انما اراد الموجود المطلق اذ لا يتوهم عاقل ان الموجود الخارجى اعم المفهومات
بل ما استدل به الشارح ايضا من انه لا ننا فى المعقولات بل نعرض جميعها انما ياتى
فى المطلق دون الخارجى فان قلت الممكن العام ونظايره اعم من الموجود المطلق
لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك
الحيثيه قلت المعتبر بحسب المشهور فى الاعم المطلق صدقه على شئ لا يصدق عليه
الاخص اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثيه اخرى لم يكن بينهما عموم
وخصوص الا ترى ان النائم والمستيقظ متساويان مع استحالة تصادقهما من حيثيه
واحدة فكذا الممكن العام والموجود المطلق متساويان لان كل ما يصدق عليه الممكن
العام يصدق عليه الموجود المطلق باعتبار وبالعكس ولا يقدح فى ذلك صدق
الممكن العام على بعض المفهومات من حيثيه لا يصدق الموجود المطلق عليه من تلك
الحيثيه قوله ويمكن دفع الاخير الخ فان قلت على تقدير التركيب الذهنى يتوجه
التزام تقوم الشئ بما اتصف بنقيضه فان الجنس ليس عين النوع بل هو غيره
فهو متصف بنقيضه بمعنى انه لا هو وان كان احدهما محمولا على الاخر بالحمل المتعارف

الذی یحمل احدهما علی ما یصدق علیه الاخر قلت الحیوان مثلا اذا اعتبر حمله علی شیء
فاما ان یعنی به انه بعینه هو کما فی حمل الشیء علی نفسه بعد التغایر الاعتباری کما یقال
الوجود هو الماهیه او لیس و الوجود هو الوجود او لیس و اما ان یعنی به صدقه علیه
بمعنی ان ذلک الشیء فرد ما من افراده او ما هو فرد لاحدهما فهو فرد له و هذا هو الشایع
المتعارف و یتحقق لذلک المفهوم النقض بکل من الاعتبارین و الجنس و ان لم یصدق
علی الفصل بالمعنی الاول یصدق علیه بالمعنی الثانی فلا یصدق علیه نقیضه بهذا
المعنی و المعدوم هو ما سلب عنه مفهوم الموجود بطریق الحمل المتعارف لا بالمعنی الاول
کما لا یخفی فلا یجوز کونه جزءا عقلیا لمفهوم الموجود هذا و انت تعلم ان هذا و ما سبق
من الاستدلال علی بساطة الوجود بانه لا مفهوم اعم منه انما یلائم اذا کان المراد
بالوجود الموجود کما اسلفناه لا یقال مفهوم الموجود شیء ما ثبت له الوجود فکیف یکون
بسیطا لانا نقول بعد تسلیم ذلک لیس الکلام فی المفهوم اللغوی بل فی المعنی العام
البدیهی المعبر عنه بالفارسیه بهست و فی اللغات الاخر بما یرادفه قوله و علی
وجود القار و غیر القار بالشده و الضعف و لا الزیاده و النقصان بل انما یقبل
الاولویه و عدمها و التقدم و التاخر و قد صرح به فی الفصل الثالث من المقاله
السادسه من الهیات الشفاء بهذه العبارة ثم الوجود بما هو وجود لا یختلف
بالشده و الضعف و لا یقبل الاکمل و الانقص و انما یختلف فی ثلثه احکام و هی
التقدم و التاخر و الاستغناء و الحاجة و الوجوب و الامکان قوله و هی ما لا یعقل
الا عارضا لمعقول اخر السید قدس سره عرفها فی حاشیه المطالع بما یعرض الماهیه
بحسب الوجود الذهنی اعنی ما للوجود الذهنی خصوصیه مدخل فی عروضه
و سمی معقولات ثانیه لانها فی المرتبه الثانیه من التعقل الا تری انه لا یمکن
ان تعقل معنی الکلیه مثلا الا بعد تعقل مفهوم تعتبر عروضها له و لا شبهه فی هذا

التعریف

التعریف نعم یتوجه المناقشه بان العوارض الذهنیه لم لا یجوز ان ینفک تعقلها
عن تعقل معروضاتها و الامثلة الجزئیه لا تفید و یجاب بدعوی الحصر استقراء
و فسرها فی حاشیه التجرید بما یعرض المعقولات الاولی فی الذهن و لا یوجد فی الخارج
امر یطابقه ثم قال و بالجمله فالمعتبر فی المعقولات الثانیه امران احدهما ان لا یکون
معقولة فی الدرجة الاولی بل بحیث یعقل عارضه لمعقول اخر فی الذهن و ثانیهما
ان لا یکون فی الخارج ما یطابقها فکل ما یعقل فی الدرجه الاولی فهو معقول اول
موجودا کان او معدوما مرکبا او بسیطا و کذا ما لا یعقل الا عارضا لغیره اذا
کان فی الخارج ما یطابقه کالاضافات اذا قیل بتحققها فی الخارج هذا کلامه و لا یخفی
انه یستنبط من هذا الکلام تعریفان اخران سوی ما ذکر اولا احدهما ما لا یمکن
ان یعقل الا عارضا لمعقول اخر فی الذهن و لا یکون فی الخارج ما یطابقه و ذلک
من تفصیل الامرین و ثانیهما ما لا یعقل الا عارضا لغیره و لیس فی الخارج ما یطابقه
و ذلک من قوله فکل ما یعقل الی اخر ما نقل اما التعریف الاول فلا استدراک فیه
اذ لم یصرح بان القید الثانی فیه لاخراج الاضافات فلعله لاخراج لوازم الماهیه
اذ یصدق علیها انها تعرض المعقولات الاولی فی الذهن کما انها تعرضها فی الخارج
و دلاله العباره علی کون الوجود الذهنی بخصوصه منشا العروض و اما التعریف
الثانی و هو اول المستنبطین فالقید الثانی لا یحتاج الیه لاخراج الاضافات التی
عروضها بحسب الخارج و هو ظاهر و لا لاخراج الاضافات التی هی لوازم الماهیه اذ یمکن
تعقلها عارضه لها بحسب الخارج فلا یصدق علیها انها لا تعقل الا عارضه لمعقول
اخر فی الذهن و لعله اورده للتبیین لا للاحتراز و اما الثالث فظاهر ان قوله ما لا یعقل
الا عارضا لغیره یتناول الاضافات فیحتاج الی القید الاخیر للاحتراز عنها ثم قوله
اذا قیل بتحققها فی الخارج محمول علی التمثیل اذ لو لم توجد فی الخارج و کان اتصاف الماهیه

بها بحسب وجودها الخارجي لم يكن معقولات ثانية ايضا كما علم من تحقيقه ايضا

هذا او عرفها في شرح المواقف بما تعرض المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن

ولا يحاذي بها امر في الخارج ويمكن ان يجعل القيد الثاني للاحتراز عن لوازم الماهية

كما سلف وللمناقشة مجال واما التعريف الذي ذكره الشارح فلما نفيد العروض

فيه بكونه في الذهن لا غير يشمل نظايره الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير لاخراجه

اللهم الا ان يتكلف باعتبار الحيثية حتى يكون المراد ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر

من حيث هو معقول فرجع الى ما في شرح المواقف وبالجملة لا استبعاد في ذكر هذا

العبد وان فرض صحة الاكتفاء عنه بالغناية وقد فصلنا الكلام ليحيط الناظر باطراف

المقام **قوله** مناف لما سبق الخ المنافاة مبنية على ما حمل الشارح كلامه عليه لا على

ما حمله السيد رحمه الله فله ان يقول ذلك قرينة على ارادة ما وجهت به كلامه وللشارح

ان يجيب بانه خلاف الواقع فلا يصار الى الحمل عليه ما لم يصرح به كيف والاطلاق

ظاهر فيما ذكرت وانت خبير بانه اذا ثبت لزوم المنافاة على توجيه الشارح تعين

الحمل على الوجه الاخر لئلا يتم الكلام وسبق النظر في انه خلاف الواقع اولا **قوله** او ما

يؤول معناه اليه **اقول** الاولى ان يقال الجزم بان الشيئية لا يمكن تعقلها مطلقا

والوجود يمكن تعقله مطلقا ينافي تجويز كونها عين الوجود اذ في ما ذكره الشارح

مناقشة ظاهرة فان كون مآل معناها الى الوجود لا ينافي جواز تعقل احدهما مطلقا

مع عدم جواز تعقل الاخر لذلك لتغايرهما في المفهوم لان **قوله** سواء كانت معقو

اولى او ثواني الخ **اقول** انا قيل بوجود الماهية من حيث هي هي في الخارج كما هو مذهب

القدماء ووافقهم المصنف كما سيجي تصريحه به فالحكم لا يعم المعقولات الاولى فان طبايع

الاجناس والفصول والانواع في الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج على هذا

التقدير واما المعقولات الثانية فليست موجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية

بحسب

بحسب وجودها في الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية مسلوبة عنها

بحسب هذا الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات وهذا وجه

وجه التصريح واما تخصيص الشيئية بالتعرض له من بين ساير المعقولات الثانية

مع اشتراكها في هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس توهم ان الشيء جنس الاجناس

وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد هذا الوهم ونقل في حواشي بعض الكتب

ان الشيء المطلق موجود في الخارج وينضم اليه الخصوصيات فيحصل الاشيا **قوله**

لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام **اقول** هذا القايل لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام

على ذلك بل انما فرع الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو لم يجر فيها

لقيل ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات

متمايزة لخروجها عن كونها معدومات والمحصل انه لم يجعل الخلاف في تمايز الاعدام

خلافا مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد عليه

ما ذكره **قوله** فمراد المصنف حيث قد يعرض الخ انما خصص بالمطلق ولم يعمم لان العدم

الخارجي معروض لنفسه دائما وفيه نظر لان الدوام في البعض لا يصحح في الحكم بثبوت

المحمول في بعض الاوقات لجميع الافراد غاية ما في الباب ان يظهر فايدة لفظ قد في بعض

الافراد وايضا الجواب ان يكون المعنى ان العدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره

من المفهومات وح ما التعميم فان العدم سواء كان مطلقا او ذهنيا او خارجيا

قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره **قوله** مدفوع بانه انما عرض لامر الخ **اقول** يلزم عليه

ان يكون كل جسم لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذي هو فرد اللاحركة بل ان يكون

جميع الماهيات متصفة بنقايض ما هي متصفة بها ويمكن الجواب بان الصادق

على الشكل هو اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة فاللازم منه اتصافه

بما ليس بحركة لا بسلب الحركة ومعنى اللامتحرك هو الثاني لا الاول وستباك

بان مفهوم الكلي ليس بموجود خارجي

من هذا ان ما ذكره الشارح في بحث الوجود من ان اتصاف الشي بنقيضه ليس بممتنع
بل واقع فان كل صفة فانه لشي فرد من افراد نقيضه كالسواد القايم بالجسم فانه لا جسم
الى اخر ما قال ليس ملايما اذ الملايم هو اتصاف الشي بما يصدق عليه نقيضه بالمعنى
الثاني كما في اتصاف الوجود بالعدم لا بالمعنى الاول **قوله** ولا شك ان اتصاف امر
بما هو حرى بمفهوم نقيضه يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم وان كان عرضا الخ
اقول قد صرح الشيخ في منطق الشفا بمثل ما حققه الشارح مع ظهوره فانه بعد
ما نقل ان بعض مفسري كلام ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول على العرض محمولا
على موضوع العرض ولا موجودا فيه وجود العرض في الموضوع وبعضهم قال ان كان
المحمول داتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه وان كان عرضيا فلا قال فنقول واما نحن
ان الاول يكون على كل حال موجودا في الثالث فان الشي اذا كان فيه اللون الابيض كان
جميع الامور التي يقال على اللون قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا عاما والا كان
في ذلك الشي بياض ولم يكن فيه لون وكان ذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون
على البياض كليا بل اي شي وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض فوجد فيه طبايع
الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا **قوله** ثم ان العدم المضاف الى العدم
المطلق الخ وانت خبير بان اختلاف الحيثية التعليلية لا يجدي ههنا بل يجب
ان يختلف موضوع النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بعلتين مختلفتين
فالتحقيق ان العارض للعدم هو حصة من العدم تخصصه به تخصيص العارض
بالمعروض وهذا المعنى لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والمقابل
له هو عدم العدم الذي تخصصه بالعدم سابق على العروض ويصير بعد اعتبار
عروضه للعدم عدم عدم العدم ومعروضه موجود فالمعنيان متغايران قطعا
فان قلت معروض عدم العدم ان لم يتصف بالعدم المطلق لزم تحقق المفيد بدون

المطلق

المطلق وان اتصف به كان موجودا معدوما معا قلت هو متصف بالعدم المطلق
بمعنى انه سلب عنه شي ما ومعدوم بهذا المعنى لا يقابل الموجود انما المقابل له المعدوم
بمعنى ما سلب عنه شي الوجود وهذا غير حاسم لمادة الشبهة فانه اذا قيل ان عدم
العدم الذي تخصيصه بالعدم سابق على العروض عدم مقيد بقيد فيكون نوعا
منه ولا يجتمع مع العدم في موضوع واحد فيكون مقابلا له ما سمع هذا الكلام
بل الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوص
القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول
هو كونه عدما مقيدا بالقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع
مختلف بالاعتبار وهذا كما يقال في نظايره مثلا في معالجة الشخص نفسه انه من حيث
انه معالج غيره من حيث انه مستعلج فانه المؤثر هناك هو النفس من حيث ان له
ملكة المعالجة والمتاثر هو من حيث انه مستعلج قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار
وكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس من حيث انه حاضر عند مجرد حاضر عند مجرد
عالم ومن حيث انه مجرد
معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار وهذا تحقيق لما ذكره الشارح
لئلا يتوهم ان الحيثية تعليلية فاحسن التدبر **قوله** فظهر من هذا انه ان لم يكن
لثبوت الحكم الخ **اقول** الشيخ فان صرح بما نقله فقد صرح في الفصل الثاني لهذا الفصل
بان ما لا سبب للنسبة محموله الى موضوعه فاما ان يكون بينا لنفسه واما لا يبين
البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي هذا بعد ما ابدى الوجوه المحتملة في اكتسابه وابطل
جميعها بفصل مشبع كما هو دابه وهذا ظاهر يناقض ما ذكره هناك فليتامل
فيه **قوله** واما المثال الثاني الخ **اقول** لا يخفى ان هذا الجواب جار في الاول وانما
اورد الجواب الاول تحقيقا للمقام فان المحسوسات المشاهدة متيقنة من غير الاطلاع
على السبب فلا بد من هذا التقييد **قوله** والمولف علة لوجود ذي المولف للجسم

اقول فان قلت لا نم ذلك بل نقول العلل كونه مولفا معلول لكونه ذا مولف او هما
معا فان المولف نسبة الى المولف وكذا كونه ذا المولف ويتقدم احدهما على الاخر
عرضين قلت المراد بالمولف كونه ذا اجزاء ويدى المولف المحتاج الى المولف ولا شك
ان علة الاحتياج الى المولف هو كونه فى حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه
وليس المراد بالمولف المفهوم المضاف للمولف اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المولف
كما لا يمكن فان زيد اخ على انه ذو اخ وبالعكس لانهما معا وقد صرح بذلك الشيخ
فى هذا الفصل ايضا قال لو اعلم ان توسط المضاف قليل الجدوى فى العلوم لان نفس
علمك ان زيدا اخ هو علمك بان له اخا او يشتمل على علمك بذلك فلا يكون المقدمة
الصغرى اعرف من النتيجه فان لم يكن كذلك بل بحث يجهل الى ان نبين ان له اخا فما
تصورت نفس قولك زيد اخ وامثال هذه الاشياء الاولى ان لا يسمى قياسات
فضلا عن ان يكون براهين فعلم انه اراد الشيخ فى المثال المذكور ما ذكرنا **قوله**
عليه عدم العله لعدم المعلول لا يمكن ان يكون فى الخارج الخ اى لا يمكن ان يكون
عدم العله عله لوجود عدم المعلول فى الخارج ولا ان يكون عله لعدم المعلول
فى الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرف الاتصاف بالعليه وذلك بديهى فلا يحدى
المناقشه فيما ذكره فى معرض التنبيه حيث قال لان اتصاف الشى بالعليه فى الخارج
فرع تحققه فيه بان الاعدام قد يكون عللا للموجودات فى الخارج كعدم المعد وزوال
المانع على انه يمكن ان يكون مراده بالعليه العليه الفاعليه اذ لو كان عدم العله
عله لوجود عدم المعلول فى الخارج لكان علة فاعليه له لاستغناء المعلول عن غيره
ولا يمكن كون غير الفاعل كذلك فيندفع المناقشه فاستقم **قوله** وهى ما لا يكون
منشاه الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اى لا يكون لخصوص احدهما
مدخل فيه فان كان لوجودها مطلقا مدخل ضرورة انها ما لم يوجد بخواص الوجود

لم يثبت

لم يثبت لها شى وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا
توهم بعض المحشى انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شى من لوازم الماهيه
امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهيه فرع لحصولها
فاجاب بان الماهيه يستلزم لحصول لوازمها معا بالقوه وحصولها بالفعل
من اسباب اخر وكانه حسب ان لازم الماهيه ما لا مدخل فيه لوجودها اصلا وليت
شعرى ان يكون بعد ان يكون الماهيه ما تصور كيف يلزم عدم حصول اللوازم
بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير ايضا عدم حصولها بالفعل ما لم يحصل الماهيه
لا عدم حصولها مطلقا ثم جوابه يقتضى ان يكون جميع العوارض لوازم الماهيه
لان الماهيه تستلزم الاتصاف بها بالقوه **قوله** وعدم العله الخ بالنسبة الى عدم
المعلول من هذا القبيل لا يخفى عليك ان لازم الماهيه ما يمتنع انفكاكه عن الماهيه
فى الوجود مطلقا بمعنى ان يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم
ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا يرى ان الزوجيه لازم الماهيه
الاربعه ولا يلزم من تعقل الاربعه تعقله وكذا تساوى الزوايا للقائمتين بالنسبه
الى المثلث فاندفع ما توهم بعض الفضلاء من ان علته عدم العلة ليس من لوازم
ماهيته لانه قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم فى الصورتين
العلم بعدم المعلول الا اذا كان مقرونا بالتصديق بالعليه ومنشاه عدم اتقان
معنى لازم الماهيه فانه كما اشير اليه ما لا ينفك الماهيه فى وجودها عن الاتصاف به
سواء كان اللازم موجودا بذلك الوجود او لا كما ان معنى لازم الوجود الخارجى ما لا ينفك
الماهيه فى وجودها الخارجى عن الاتصاف به سواء كان موجودا فى الخارج او لا كا
والانقطاع فانهما لازمان للجسم بحسب الوجود الخارجى مع عدم وجودهما فاتم
كما امرت **قوله** والمراد بالعليه فى نفس الامر ما يكون منشا العليه فيه نفس ذات العله

لتامل

اطلاق الخارج على هذا المعنى بل اطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير متعارف فضلا
عن ان يكون كثيرا شايعا فان اتصاف الماهيات بلوازم الوجود الخارجى وكذا
بلوازم الوجود الذهنى اتصاف بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء فيبطل ما قاله
فى توجيه كلام المتن والوجه فى الجواب ان يقال الفرق ان نفس عدم العلة متصف
بالتقدم على عدم المعلول بالذات ووجوده فى الذهن شرط الاتصاف بخلاف
نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف
بالذات وجوده فى الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة بالذات فى الذهن فان العقل
يحكم بالترتب هناك بين العدمين فيقول عدم العلة فعدم المعلول وههنا
بالترتب بين وجودى العدمين فى الذهن ويقول وجد عدم المعلول فى الذهن
فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهنى فى الاول شرط الاتصاف بالتقدم وفى الثانى
المتصف بالتقدم اذ لا يصح بالمتقدم ان يقال عدم المعلول فعدم العلة وعلى
هذا فمعنى قول المص وان جاز فى الذهن انه يجوز ان يكون عدم المعلول علة عدم
العلة بحسب اتصافهما بالوجود الذهنى اعنى ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهنى
علة لاتصاف الثانى به كما سبق ويمكن ان يقال ان لعدم العلة على عدم المعلول
باعتبار وجوده فى نفس الامر من غير ملاحظة وجوده فيه ان يكون الا فى الذهن
اذ لو كان موجودا فى الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود ولعدم المعلول
على العلة من حيث خصوص الوجود الذهنى فقط فظهر الفرق ويمكن توجيه كلام
الشارح بذلك بان يقال ما يكون علته باعتبار الوجود فى نفس الامر مع قطع النظر
عن خصوص الوجود الذهنى انما يكون منشاء العلية فيه نفس ذات العلة فيكون
قول الشارح والمراد بالعلة فى نفس الخ من قبيل التفسير باللازم للتعيين ولا يكون عرضه
تفسير نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان المقدمة المذكورة مم ولعل ذلك فى كلامه كما انه

جعل علته

جعل علته عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة من لوازم الوجود الذهنى لعدم
المعلول فذلك يقتضى ان يكون الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول لا ان يكون
الموصوف بها وجوده الذهنى فان لوازم الوجود الذهنى ما يتصف الماهية نفسها
بشرط وجودها فى الذهن كالكلية والجزئية مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهنى
وليس الامر فى عدم المعلول كذلك عنده كما صرح به فى اخر البحث فح فتضييع تفسير
اللوازم فى هذا المقام فليتامل **قوله** يحتاج الى التكليف الخ اطلاق الوجود
والعدم على الثبوت والسلب غير عزيز ثم حمله على مسئلة مشهورة فى علم المنطق
اولى من حمله على غيرها مما لا جدوى فيه يعتد بها ولا يتعارف البحث عنه على ان المص
ذكر كثيرا من المسايل المشهورة المنطقية فى هذا الكتاب كالمواد الثلث ومباحث
الجنس والفصل وغيرها **قوله** وعلى التقديرين انما يكون النسبة سلبية فى النفى
اما على التقدير الثانى فظ واما على التقدير الاول فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا
حكم على امر باسقاطه لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة
لان اعتبار الايجاب يقتضى ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضى عدم ثبوته
فيلزم من اعتبار الايجاب فى هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع
ولا ثبوته **اقول** من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها
سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين فى العدم الخارجى مم وكذا فى العدم الذهنى
بل فى العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير
التسليم انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبة غاية الامر
انها ح يكون كاذبة ولكنها لا تخل بالمقصود ههنا وهو ثبوت احدى المواد بحسب نفس
الامر غاية ما فى الباب ان يكون المادة ح هى الامتناع وفى حاشية اخرى منقولة عن الشارح
فى هذا المقام واما على التقدير الاول فلما سيأتى من ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما مر بط

بالموضوع بخلاف اذا جعل مفهوما اخر سواه واما اذا كان العدم محمولا من غير رابطة
اخرى يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية **اقول** فيه ما سيأتي
على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشي عن نفسه واسمائه في نفسه كيف
ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه
على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة
فيصير المال الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو بيان كون النسبة سلبية
على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان اي مفهوم نسب
الى مفهوم اخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب والعدم من المفهومات فاذا نسب
الى مفهوم اخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه فتامل **قوله** فالاولى ان يطرح من البين
الخ كان المص انما ذكره دفعا لتوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة هنا غير الكيفيات
المذكورة في المنطق فصرح بانها هي بعينها معتبرة في محمول معين هو الوجود **قوله**
اللهم الا الخ **اقول** لا شك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب
او السلب فلا بد هنا من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحكمية وادعان
وقوعها او لا وقوعها او من ادراك النسبة او اسنادها على وجه الادعان على اختلاف
راي القدماء والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم تشهد الفطرة
السليمة بفساده ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء
ثلث الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتاخرون بان كل قضية مركبة من اربعة
اجزاء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم وقل لي اذا تصورت زيدا
ومفهوم الموجود ايكفي هذان التصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة
التي بينهما وما سمعت هذا بقول العجم زيد هست وزيد نيست بدون ذكر الرابطة لا يجمع
اي لا يسمع اصلا كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفائه على انهم يقولون زيد موجود هست

زيد موجود هست

زيد موجود نيست وفي لغة العربية وغيرها من اللغات التي شعرنا بها لا يفرق
بين الوجود وغيره في هذا كله مع الحقايق لا تقتبس من الاطلاقات العرفية ومن سطر
امثال هذا في بطون الاوراق فقد رضي بان يكون اضحوكة للناظرين واحدوثة
للغابرين **قوله** وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف المادة الجهة الخ لقايل ان يقول
لا يلزم من عبارة المص عدم اختلافهما لان الشي قد يعقل بصورة مطابقة
وقد يعقل بصورة غير مطابقة له **قوله** وعلى راي قدمايهم الخ قال الشيخ في الشفا
واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب ساننا وتصريحنا
بالفعل انه كيف هو ولا التي يكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند
الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق وكذب او لا دوامهما يسمى مادة
فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال
الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر
عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف
بالايجاب والسلب فان القضية السالبة يوجد لمحمولها هي هذه الحالة بعينها فان
محمولها يكون مستحقا عند الايجاب احد هذه الامور المذكورة وان لم يكن اوجب
اسمى كلامه ويمكن ان يقال معنى كلام المص انه يثبت المواد الثلث في كل قضية سواء
كانت موجبة او سالبة وذلك لا ينافي كون المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما
ذكره الشيخ ولا كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة
السلبية كما هو راي المتاخرين بل يصح على التقديرين فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت
المواد الثلث على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير
الاول او غيرها لا يقال المادة الثانية على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابتة على التقدير
جعل الوجود محمولا بالضرورة فكذا الثانية على تقدير جعل العدم رابطة لانا نقول ليس

مدلول عبارة المص الا ثبوت المواد الثلث على التقديرات الاربع واما اعتبارها ولقا بعا
فمسكوت عنه وانما نعلم من خارج وكون الثابت على تقدير مجعولية العدم عدما ايضا
على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم باطلا
ايضا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا **قوله** حيث خصها بالكيفيات
الثلث يمكن ان يقال انه لم يحصرها في الثلث بل خصها بالذكر لانها المبحوث عنه ههنا
فان قلت قوله هي الوجوب والامكان والامتناع ظ في الدلالة على الحصر قلت انما يدل على
حصر الكيفيات الثلث المذكوره وهي المادة في كل قضيه على حصر الكيفيات مطلقا
قال الشارح في الحاشيه قال السيد في هذا الموضع وان اصطلح من عنده على
ما ذكر لزمه ان يكون تلك الجهة مطابقه للواقع دائما لثبوتها في نفس الامر كالمادة
على قوله وليس كذلك فانك اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص كانت مادته
الضروره وجهته الامكان الخاص وكانت القضيه كاذبه لعدم مطابقه الجهة
للواقع وفيه بحث لان جهة هذه القضيه على ما اصطلح عليه من عنده يكون
الضروره لا الامكان الخاص نعم جهتها على ما اصطلح عليه العلماء يكون الامكان الخاص
وايضا هذه القضيه كاذبه على اي حال هذا كلامه في الحاشيه واقول هذا كلام نقله
السيد في ضمن اعتراض واجاب عنه ولعل مقصود قائله ان هذا الاصطلاح
يستلزم بطلان امرين مسلمين عند الكل احدهما ان الماده في المثال المذكور هو الضروره
والجهة هو الامكان الخاص والثاني ان يكذب مثل هذه القضيه لعدم مطابقه
الجهة للواقع بل يلزم على هذا الاصطلاح ان لا يكون هذه القضيه موجهه واذا
خالف الاصطلاح امورا كثيره مشهوره بين القوم من غير باعث يعتد به كان في معرض
الخطاء والله اعلم **قوله** والجواب انه ان اراد كون اللوازم واحدا الخ لعل غرضه ان المتكلمين
لا يطلقون عليها الواجب لذاتها وذلك يدل على ان معناه في اصطلاحهم ما انحصر بالوجود

في نفسه

في نفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب بالذات لم يريدوا به الا هذا المعنى واذا ارادوا
غيره قيدوه وذلك اية كونه حقيقه عرفيه فيه ولا يضر في ذلك صحة الاطلاق
على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا بينهم الا عند القرينه نعم يرد عليه ان اللفظ قد
يشتهر في بعض افراده بحيث يتبادر عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره كما
قيل في الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع انهم يقسمونه الى الذهني وفيه تامل والامر
في مثل ذلك بين **قوله** اي قسمه كيفيه نسبه المحمول الى الموضوع اقول ظاهر ان قسمه
الكيفيه الى الثلث ليست حاصره والقسمه الحاصره تجري في النسبه بان يقال كل
نسبه فاما واجبه او ممكنه او ممتنعه او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في
الموضوع باعتبار نسبه المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشارح للقسمه فالظاهر ان يقال
اي قسمه المفهوم باعتبار هذه الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني **قوله** ولا يتصور
الا فيما له ذات مغايره للوجود كيف يوافق ذلك ما اورده الشارح على قول المص والوجود
لا يرد عليه القسمه فان كنت تريد ههنا فراجع **قوله** قلنا هذا القسم للموجود بحسب
الاحتمال العقلي اقول اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به يكون المقسم
بالحقيقه للممكن فلا يرجع الى طائل اذ لا يخفى على المصنف ان الغرض من هذا التقسيم
تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام الشيخ لا يدل على ما حمله عليه بل
غرضه ان هذا تقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع
الى ان يتبين بالبرهان وجود الواجب كيف وقد فرع عليه خواص الواجب باسرها وعلى
ما حمله الشارح عليه يكون هذا القسم ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب والجواب انه
ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي ينافي كونه عين الوجود بل ع على ما صرح به
اولا فلا مانع من حمله على الظ اذ لا شك انه يصح ان يقال السواد اذا اعتبر بذاته يجب كونه
سوادا فكيف يجعل هذه العبارة مويده لتوجيهه ويحقق مذهب الحكماء ان معنى الموجود

عندهم اعم مما يكون شيا متصفا بالوجود او عين الوجود القايم بذاته سواء كان
اطلاقه على هذا المعنى حقيقه فى عرف اللغه او مجازا ولا يلزم كون الوجود مغايرا له
كما هو المتبادر الى الفهم من اللفظ قال بهمنيار فى التحصيل انا اذا قلنا كذا موجود فليس
نعنى به ان الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن الماهيه عرفناه
ببيان وبرهان وذلك حيث يكون ماهيه ووجودها لا بل ان الموجود ولكنا
نعنى به ان كذا فى الاعيان او فى الذهن وهذا على قسمين فمنه ما يكون فى الاعيان
او فى النفس بوجود يقارنه ومنه ما لا يكون كذلك وقال فيه ليس يجب ان يكون
الكون فى الاعيان هو كون الشى له الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون فى الاعيان
يقترن بشى ما وبعضه لا يقترن بشى وذلك لان الكون فى الاعيان الذى لا سبب
له لو كان متعلقا بشى كان ذلك الشى سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له
وقال فيه ايضا نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذى
بسببه يضى كل شى وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير
الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع فالوجود الاول ليس له موضوع وقال
الشيخ فى التعليقات ماهيه الحق الاول هو الواجبيه قال بعض المحققين فى شرحه
الاول وجود محض غير عارض لماهيه اصلا وانما نقلنا مقدمات هذا الكلام
من الشيخ وفصل القول فيه بما نقله يفضى الى التطويل وقال فى الشفا كل
ما له ماهيه غير الانيه فهو معلول وساير الاشياء غير الواجب فلها ماهيات
تلك هى التى بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود من الخارج فالاول
لا ماهيه له وذوات الماهيات يفيض منه عليها الوجود فهو مجرد الوجود بشرط
سلب العدم وساير الاوصاف عنه ثم ساير الاشيا التى لها ماهيات فانها
ممكنة توجد به وليس معنى قولى انه مجرد الوجود بشرط سلب ساير الزوايد عنه

ان الوجود

ان الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجودا فهو صفة فان ذلك ليس
هو الموجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعنى فى الاول انه الموجود
مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان
الكلى يحمل على كل شى وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شى غيره فهو زيادة وقال
المحقق فى شرح الاشارات كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته لا يكون جزء ماهيه
او تمام ماهيه فالوجود غير مقوم له فى ماهيه بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون
معلولا لذاته على ما بان فى قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهيه فاذن وجوده
من غيره والمقصد ان الوجود داخل فى مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترك
الذى لا يوجد الا فى العقل بل الوجود الخاص الذى هو المبدا الاول لجميع الموجودات
واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هى انيته اقول ليتحصل
مما نقلناه وما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود
البحت القايم بذاته المعرى فى ذاته عن جميع القيود والاعتبارات العرضيه فهو اذن
موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنى بذلك ان مصداق
الحمل فى جميع صفاته هو نفسه البسيطه التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى
كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى
ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل
بهذه الحيثيه لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وذوق المتالهين منهم ان
للممكنات اتصافا حقيقيا بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة معها
مصححة لاطلاق المشتق عليه كما فى زيد متمول وماء متشمس وكان فى لفظ الموجود
مناسبة لهذا المعنى فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن
الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشى بنفسه حقيقة والا كان تابعا ومتبوعا

لنفسه حصه هف بل يكون موجودا بسبب عروض حصه من الوجود المطلق
فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من ذلك ونفس
الوجود كان الوجودات العارضه ايضا موجوده اولا فرق بين الوجودات كلها
فى كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما
على نحو قيام الوصف لموصوفه او على طريقه قيام الشى بذاته الذى مرجعه عدم القيام
بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود
عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا فى عرف اللغه فهم لا يتحاشون عن ذلك
بل قال الشيخ ابو نصر والشيخ ابو على فى تعاليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ
مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شى موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره
والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس ثابتا لغيره بخلاف الثانى
فانه ثابت لغيره فيكون وصفا له ونظير ذلك بان نفرض الحراره القايمه بذاتها
فيظهر عنها الاثار المطلوبه منها فيكون حراره وحارا لا معنى بالحار الا الذات التى
يصدر عنها تلك الاثار بخلاف الحراره القايمه بغيرها فان وجودها انما هو لغيرها
فيكون ناعته له فيصير الغير حارا به وكذا لو فرضنا الضوء قايما بذاته كان ضوءا
لنفسه لا لغيره فيكون ضوءا ومضيا لا بضوء لعرضه بل بذاته بخلاف الضوء القايم
لغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير به مضيا وبالجمله لا يجدى المناقشه فى اطلاق
اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوى والغرض تحصيل معنى ثالث مشترك سواء كان
اطلاق اللفظ عليه حقيقه او مجازا اذا تمهد ذلك فنقول هذا المعنى العام المشترك
فيه من المعقولات الثانيه وهو ليس عين الشى منها حقيقه نعم مصداق حمله على
الواجب ذاته بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير
فالمحمول فى الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدا انتزاع المحمول فى الممكنات

ذاته

ذاته من حيثيه مكتسبه من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم وجود
قائم بذاته فهو فى ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره
فالوجود المجرد الذى هو ذات الواجب يقتضى صدق المطلق عليه فالمقتضى هو الوجود
المجرد والمقتضى هو صدق المطلق وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام
او الايجاب فيندفع ايراد الشارح ويمكن ان يجاب ايض بان المراد من اقتضاء ذاته
الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته وارادوا به سلب قيامه
بالغير او بانهم بنوا الامر فى التقسيم على ما سبق الى بادى الراى من ان الموجود اما ان يقتضى
ذاته الوجود كاقتضائه لوازم الماهيه اولا فان ذلك مما يتبادر النفس الى قبوله ثم
اذا انتهت النوبه الى المحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقه التقسيم ان الموجود اما عين الوجود
اولا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم تسامحوا فى اول الامر الى ان يتبين
حليه الحال وامثال ذلك كثيره فى كلام الحكماء منها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلثه
لذاته بناء على انه فى بادى النظر هو الصوره ثم عند اقامه البرهان على تركبه من الهيولى
والصوره يظهر ان القابل المذكور جزؤه لا هو ومنها انهم ادعوا فى اول الامر وجود الزمان
فى الخارج وبينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه
من اقسام الكم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود فى الخارج
بل يمتنع الوجود فيه وان الموجود فيه هو الان السيال الذى يرسمه فى الخيال وكذا
فى الحركه ادعوا فى اول الامر وجودها وتقدرها بالزمان وانطباقها على المسافه وتجزيها
بتجزيها بالعرض ثم آل التحقيق الى ان الموجود هو التوسط الذى يرسم فى الخيال ذلك
الامر الممتد وانه امر موهوم الى غير ذلك من النظائر وقد عثرت بعد ذلك على نص
من قبل الشيخ يسدد اركان ما مهدناه حيث قال فى التعليقات كل ما يقال انه موجود
فانما اعتبر بذاته من غير اعتبار شى آخر فاما ان لا يكون موجودا او يكون فاطلاق

واجب الوجود لذاته على القسم الثاني وممكن الوجود لذاته على القسم الاول وهذه القسمة
لا تقتضي ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني بمعناه بمعنى الوجود وليس كذلك بل
نعلم بذلك شي خارج عن القسم ويظهر عند ذلك ان الواجب الوجود بذاته ذات لا يمكن
ان يتصور الا موجوده هذه عبارته ولقد سعينا في الاطناب حتى كاد يفضي الى الا سهاب
لكن دعى اليه على الطلاب ازاحة لغشاوه الارتياب عن ابصار الالباب انه مع تلك النصوص
ربما انحرف بعض الناظرين في هذا الكتاب عند تصور بعض القوم عن صوب
الصواب **قوله** والمحمول في القضيه لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود
معا اقول هذا القايل جعل الوجوب كيفيه نسبه الوجود او الموجود فايهما كان محمولا
كفى في تحقيق الوجوب ولا يلزم منه ان يكون الوجوب دايما كيفيه نسبه المفهوم
المردد بل ولا جوازه ايضا وان لزم جوازه فلا محذور فيه **قوله** فاين هذا من ذاك
اقول افتقاره في ذاته الى غيره يستلزم افتقاره في الاقتضاء اليه ايضا ضروره
ان الاقتضاء فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الثاني لان المعتبر فيه اقتضاء الذات
مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرح به في بعض عباراتهم وهو المتبادر عند
الاطلاق ايضا وهذا هو مراد المجيب لا ما حمله الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك
لكفى فيه افتقار الوجود الخاص الى علة فكان قوله مكون عار صنه الخ حشوا محضا
قوله يلزم ان يكون ذات الباري تع موجودا بوجودين **اقول** لا يخفى عليك
بعد ما سبق ان ذات الواجب تع موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصه بذاتها
بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى شي ووجود بل هو وجود بحت باعتبار بخلاف غيره
من الماهيات كما لا يمكن تحليله ايضا الى ماهيه وتشخص فهو موجود بذاته متشخص
بذاته فليس هناك الا هويه بسيطه يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة تسمى باسماء
مختلفه باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار انه يترتب عليه الاثار موجود وباعتبار

انه بذاته منشا لذلك الترتب وجود كما انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة فيه متعين
وباعتبار ان ذاته منشا لذلك الامتناع تعين واحد ومثل ذلك في ساير صفاته
مثلا هو باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشا لذلك
الانكشاف علم وكذا في القدره والاراده والى هذا اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته
حيث قال واجب الوجود علم كله قدره كله اراده كله يعني بذلك ان ذاته علم باعتبار
وهي بعينها قدره باعتبار وهكذا لا ان شيا منه علم وشيا اخر منه قدره حتى يلزم
التركب في ذاته ولا ان شيا فيه علم وشيا اخر فيه قدره حتى يلزم التكثر في صفاته
الحقيقيه **قوله** ولا يخفى على ذي مسكة الى قوله التي هي حال الواجب **اقول** قد تقدر
بما ذكرنا معنى كون وجود الواجب عينه وتبين انه ليس وجود الممكنات عينها بهذا
المعنى فان العقل يحللها الى ماهيه ووجود ولذلك شك في وجودها بعد تصورها
بالكنه ولا ينافي ذلك عدم انفراد الوجود عليها في الخارج كما لا يخفى فظهر كون هذه
المرتبه اعلى في الموجوديه **قوله** اقول ان هذه القسمه المثلثه يكون قسمة للشي الى نفسه
والى قسيمه اقول يمكن حمل القسمه على الترديد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو
مع قوله في الممكنات اذ لو كان مراده التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم
ولا للافراد لا يقال فيكون ترديد الشي بين نفسه وغيره لانا نقول مراده ان هذا
الترديد في الماهيات الممكنه يكون على سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يوجب بعنوان الامكان
قوله اقول لم يرد الخ فيه بحث اما اولا فلانه انما تصادق وجوب الوجود وامتناع
العدم ماخوذين بالاضافة الى ذات واحدة كما قرره لزم تصادق الوجوب المطلق
والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد على المقيد يستلزم صدق المطلق على
المطلق في الجملة وربما يجاب بان مراده نفي تصادقهما على سبيل الحمل المعتبر في القضيه
الطبيعيه وهو غير لازم تصادق المقيدين ولا يخفى ان تصادق المقيدين ايضا

ليس بطريق الحمل المعتبر في الطبيعة والاولان يقال اراد نفي التصادق الكلي في المطلقين
واثباته في المقيدين بحاصل كلامه انه لم يرد ان يطلق مفهوم احدهما صادق على تمام
مفهوم الاخر كليا بل انما يتصادقان كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات
واحدة كما في المثال المذكور فان القيام عند مجي عدو زيد مثلا يصدق عليه
انه بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل
المنبي عن كرامة متعلقه ومعنى الاهانة هو الفعل المنبي عن هوان متعلقه والقيام
المذكور دال على كرامة عدوه وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو واهانة
بالنسبة الى الولي وانت خبير بان التصادق الكلي في المطلقين لازم من التصادق
الكلي في المقيدين لانه اذا كان كل وجوب وجود ماهية ما امتناع عدم تلك الماهية
وبالعكس كان كل وجوب الوجود امتناع العدم وبالعكس فلا فرق في ذلك ايضا بين
المطلقين والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا لا يتوقف على الاضافة
الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو وزيد احد المتقابلين خبر ان
الاخر واما ثانيا فلما تبين من ان ذلك انما يعقل في محل النزاع اذا كان هناك شي
يكون بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا وذلك كما ترى
واما ثالثا فلان لقائل ان يقول في المثال المذكور الاكرام هو الفعل الدال على
الكرامة مع قصد الاشعار به فالقصد معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار
بالهوان معتبر في مفهوم الاهانة فلا تصادقان واطلاق اهل العرف عليهما يكون
بطريق المسامحة فان قيل كلام الشارح منع وما ذكره من المثال سند له ان يقول
بل كلام السيد السند منع وما ذكره في صورة الدليل سند والامر في مثل ذلك
سهل والجواب ان هذا المناقشة لا تجدي كثيرا لانه يصدق على القيام المذكور
الفعل الدال على كرامة الاعداء وكذا الفعل الدال على هوان الاولياء وذلك المفهومان

متباينان

متباينان للاستلزام مع ان تصادقان مع ان احدهما متعلق بالاولياء
والاخر بالاعداء سواء كان لفظ الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة
ويكون مقارنة القصد شرطا لا داخلا في مفهومهما او موضوعين بازاء المجموع
المركب منهما ومن القصد فان ذلك لا يقدح في المقصود **قوله** اقول فيه ايضا ما مر
بحيثه **قوله** واعترض عليه الخ اقول المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقا
وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يمكن
اتصاف المعدوم به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده
في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك
لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض وغيرهما من الامور الممكنة
المعدومة وهو سفسطة ظ كما سيذكره الشارح في شرح قوله لزم امكان الواجب
لا يقال ما ذكره هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم وهو ظ البطلان والنزاع
فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم ولا استحالة فيه كما سبق من الشارح
في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول لما مر هو ان التزام اتصاف المعدومات الثابتة
بالصفات المعدومة الثابتة ليس سفسطة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله
فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا الاتصاف
المفروض ههنا انما هو على وجه لا يظهر اثاره كما في اتصاف المحل بالصفات المحلة
وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون مظهرا للاثار كاتصاف الموجود
بعينه من غير تفاوت في الاتصاف فان اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان
سواء من غير تفاوت كما يشهد به البديهة وسيجي ما يتفرع **قوله** اذ لا يمكن ان يقال
لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا اقول بل يمكن فان الامتناع على تقدير وجوده
يتوقف على موصوفه اعني الممتنع والموقوف على الخ ح ولما كان وجود الامتناع محالا جاز

كون الموقوف عليه ان يستلزم ما ينافيه كما مر ساعه حيث يحقق علاقة اللزوم
كما ظهر ولمانع ان يمنع كون الموقوف على المحال لذاته محالا لذاته غايه ما في الباب ان يكون
محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء المعلول الاول مع انه ممكن متوقف على
انتفاء الواجب وهو ممتنع لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف بخصوصه يستلزم
امتناع الصفه وان لم يستلزم امتناع الموقوف عليه كليا امتناع الموقوف
ممنوعه الى ان يقوم البرهان **قوله** لان الصفه والصفه مفتقرة الى موصوفها
اقول لا يخفى ان الحال قد يحتاج اليه المحل كالصورة بالنسبه الى الهيولى فكليه
الكبرى ممنوعه **قوله** فان الصفات قد يكون عدميه مع اتصاف الموصوفات
لها في نفس الامر بل في الخارج اقول تحقيق ذلك ان معنى الاتصاف في نفس الامر
او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق
حمل تلك الصفه عليه ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك
الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك
الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفه فيه بل يكفي كون الموصوف
في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفه عنه مثلا
مصداق الحمل في قولك زيد اعمى هو زيد بحسب وجوده في الخارج وانه في ذلك
الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع العمى عنه بان يقاس بينه وبين البصر فيجده
مسلوبا عنه بالفعل ثابتا له بالقوة النوعيه فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما
صادقا لوجود موصوفه في الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع تلك الصفه عنه والحكم
بثبوتها له وظاهر ان صدق هذا الحكم لا يستدعي ثبوت امر سوى الموصوف المعين
على وجه الخاص اذ لاحظ للسلب من الوجود الخارجي اصلا الا انه منتزع عن امر موجود
في الخارج وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكليه الانسان

هو وجوده

هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدا لانتزاع العقل الكليه منه ثم حمله
عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون في احدهما
منشا لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه بل ان يكون الموصوف باعتبار
هذا النحو من الوجود هو الواقع الذي يعتبر فيه مطابقه الحكم ولا مطابقته فان
الموجود الموصوف في الخارج هو بعينه مطابق الحكم عليه بالعمى وغيره من الصفات
التي يتصف بها في الخارج سواء كانت موجوده فيه او لا والانسان من حيث انه
موجود في الذهن هو الواقع المحكي عنه بالحكم عليه بالكليه وغيرها من الصفات
الذهنيه وهذا معنى محصل عند العقل السليم لا يقال الاتصاف نسبه فلو اقتضى
وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفه لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي
مطلق تحقق الطرفين وكذا تحققه في الخارج او في الذهن يستدعي تحقق الطرفين
فيه لكن الاتصاف ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفه بل هو متحقق
في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن واما استلزام الاتصاف
في الخارج تحقق الموصوف في الخارج من حيث ان الخارج ظرف له فان معناه كما
مر هو ان يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث يصح ان يحكى عنه
بهذا الحكم فان قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفاء
بان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء قلت غرضه ان ما لا يكون
موجودا في نفسه اصلا يستحيل ان يكون موجودا لشيء وهو حق فان المعدوم المطلق
كما لا يخبر عنه لا يخبر به وكلامنا في ان الوجود الشيء لغيره في الخارج بمعنى كون ذلك
الغير مصداقا فيه لا يستدعي وجوده فيه واستدعاء وجوده مطلقا لا ينافي
ذلك كما اشرنا اليه والذي يدل على ان مراد الشيخ ما ذكرنا انه استدل به على ان المعدوم
المطلق لا يخبر عنه قال لان معنى قولنا المعدوم كذا ان وصفه كذا موجود للمعدوم

فلابد من ان يكون ذلك الوصف موجودا فى نفسه او معدوما فان كان موجودا
فيكون للمعدوم صفه موجوده واذا كان الصفه موجودة فالموصوف موجود
لا محاله فالمعدوم موجود هذا خلف وان كان معدوما فكيف يكون المعدوم فى نفسه
موجودا لشئ فان ما لا يكون موجودا فى نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشئ
هذا موضع الحاجه من كلامه وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لان الوصف
المخبر به عنه ان كان موجودا فى نفسه بنحو من انحاء الوجود كان الموصوف موجودا
بالاولى وان كان معدوما مطلقا لم يمكن ثبوته لغيره لان ما لا تحقق له اصلا لا يمكن
اثباته الى شئ ما فان قلت الوصف ثابت للغير فى الخارج فهو موصوف بالثبوت للغير
فيه فيكون موجودا فيه بناء على تلك المقدمه قلت الخارج ههنا ظرف للثبوت الذى
هو المحمول لا للاتصاف فان الاتصاف بذلك انما هو فى الذهن ولعل افضى
الكلام منا الى الاطناب لما وقع فيه من الارتياب والله الموفق للصواب قوله
ولا شك ان الامور العينيه اذا كانت معدومه لا يمكن اتصاف الموجود بها اقول
الامور العينيه اذا كانت معدومه لا يمكن اتصاف الموجود فيه ولا المعدوم بها
اتصافا يترتب عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم
اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم بذلك الاتصاف
واما الاتصاف الذهنى الفرضى كما فى حمل الجسم الابيض فيجرى فى الموجود والمعدوم فانه
كما يمكن حمل الجسم المعدوم ابيض كذلك يمكن حمل الجسم الموجود ابيض مع انتفا
البياض عنه فى الواقع وقد سبق الى ذلك اشاره قوله فان عدم المعلول
الاول الخ ههنا نكته وهى ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان
وجود الملزوم بدون اللازم وهو ينافى الملازمه بينهما والحل ان امكان الملزوم
انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعنى ذات

الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالعرض فان ذلك
ان يجعل العرض بحيث يستوى نسبه ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس
الى الغير لا امكانه فى ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما قوله لكان ممكنا لما ذكرنا
اقول من انه صفه والصفه مفتقره الى الموصوف وقد مر فيه كلام قوله والحق
فى الجواب الخ لا يخفى بعد ما تقرر من ان وجود الواجب عينه عدم تمشى هذا الجواب
كيف ولو كان الذات عله لوجوبها لكانت متقدمه بالوجوب على وجوبه ضروره
تقدم العله فى الوجوب على وجود المعلول ووجوبه وتفصيله انه يكون الذات متقدمه
بالوجوب على وجود الوجوب اعنى يكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود
الوجوب ووجود الوجوب متقدم على اتصاف الذات به هو عينه على تقدير كونه
من الامور العينيه فيكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصافها
بالوجوب مف ولمانع ان يمنع تقدم وجود الصفه العينيه على الاتصاف بها
وعدمه له وان سلم استلزام الاتصاف له ولا يخفى الحق على المنصف قوله والصواب
ان يمنع الخ اقول قد سبق منا ما اذا عطف هذا الموضوع نفع قوله فيحتاج
الى سبب متقدم عليها بالوجود والوجوب اقول للقائل ان يقول هذا لا تقدمه عليه
بحسب الاتصاف بالوجوب مسلم واما بحسب وجود الوجوب فلا كما مر والحق ظ لاهله
قوله فالجواب ان اتصاف الذات الخ اقول قد مر فى تحقيقه كلام ولا باس بان
نريد بيانا فنقول لا يريب عاقل فى ان الاتصاف ليس من الامور الموجوده
فى الخارج فان الموجود فى الخارج هو الجسم الابيض مثلا ثم العقل اذا لاحظه بقوته
المميزه وجد فيه جوهرا قايما بذاته وبياضا فقاس بينهما وحصل فيه النسبه
القياسيه وليس فى الخارج الا الجسم والبياض لكنهما فى الخارج على وجه يصح للعقل
الحكايه عن حالهما هناك بكون الجسم متصفا بالبياض فمطابق الحمل ومصداقه

فى قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون البياض القائم بغيره
فانه لا مدخل له فى مطابق هذا الحمل وقد يكون مطابق الحمل ومصداقه خصوصيه
الموضوع من غير مداخله امر اخر موجود معه فى الخارج كقولك زيد انسان
فان مطابق الحمل هناك ذات زيد فان العقل ينتزع منه الانسان ويحمله عليه وكذا
فى ساير الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر مباين له كما فى قولك السماء فوق الارض
فان المصداق فيها هو ذاتهما فقط بناء على عدم تحقق الفوقيه فى الخارج وكذا
فى ساير الاضافات الاعتباريه واما حمل العدميات كما فى زيد اعمى فان مطابق
هذا الحمل وجود زيد فى الخارج على وجه ليس مصحوبا للبصر فليس فى الخارج هيهنا زيد
وعمى بل الموجود فيه زيد فقط الا ان العقل يحتاج فى هذا الحمل الى ملاحظة امر زايد
عليه وهو البصر والمقايسه بينهما لعدم مصاحبه لعدمه فهو من حيث انه
ليس فى الخارج الا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات ومن حيث انه يستدعى
ملاحظه امر خارج عن الموضوع والمقايسه بينهما يشبه حمل الاضافات فظهر
ان مطابق الحكم الحملى قد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع
مع مبدا المحمول وقد يكون ذاته مع امر اخر مباين له ولذلك ترى الشيخ يعبر
عن التصديق بان يحدث فى الذهن نسبه صورة التاليف الى الاشيا انفسها
بانها مطابقه من غير تعين تلك الاشياء المنسوب اليها ومن قال ان النسبه الذهنيه
مطابقه للنسبه الخارجيه فكلامه ماول بما ذكرنا او مردود وانا حققت ما مهدناه
لم يتق لك شبهه فى ان اتصاف الذات فى الخارج مثلا بصفه لا يستلزم وجود
تلك الصفه فى ظرف الاتصاف ولا فى انه يستلزم وجود الموصوف فيه نعم فى ناخره
عن وجود الموصوف نظر **قوله** ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفه
الممكنه اولى بان يكون ممكنا قد مر ما فى تفصيله ويوجد فى بعض النسخ بعد قوله

لا يجوز

لم لا يجوز ان يكون ممتنعا زياده هى قوله اعنى ممتنع العدم ولا حاجه اليه بل
لعله سهو من تصرف الناظرين فى الشرح فان ما هو ممتنع العدم واجب وظن ان مقصد
المستدل بقوله وكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا الامكان العام المقيد بطرف
الوجود فيشمل الواجب فلا يرد ذلك عليه على انه لو اراد الامكان الخاص لكان منعا
لا تصادا على هذا التقدير يلزم وجوب الممتنع وهو افحش **قوله** والحق ان المراد بهما
الخ اقول وح لا يلزم من وجود امتناع العدم وجود الامكان المبحوث عنه هيهنا اعنى
امتناع الا وجود فلا يتم الاندفاع **قوله** لانه صرح فى منع الملازمه **اقول** انت تعلم
ان الملازمه التى ادعاها المستدل انما هى بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق
والثبوت وكلام المصنف يدل على منع الملازمه بين الفرق والثبوت وهى غير الملازمه
التى ادعاها المستدل فيصير احدهما عن البحث خارجا عن التوجيه والظاهر ان مقصود
هذا القايل ان المراد ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم
ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمه بل منعا لثبوت المقدم وقولا بتحقق
نقيضه الا انه يرد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم هذا وح يرد عليه ان دلاله
هذه العباره على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر بل صريحها مجرد ان الفرق لا يستلزم
الثبوت والظاهر على هذا التوجيه ان يقال وفرق بين نفى الامكان والامكان
المنفى فلا يلزم ثبوته **قوله** لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع الممكن
الخ اقول الظاهر ان مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع امكانه ومثل هذه
المسامحه ليس بعزيز فى كلامه **قوله** لانا نقول يجوز ان يكون الغير واجبا الخ اقول
انت خبير بان امتناع الانفكاك ح يكون بالغير ويكون بالنظر الى ذات الممكن
ممكنا **قوله** اقول فيه بحث لا استقراء الوجود الخ اقول ذكر السيد قدس
سره هذا فى اثبات اصل الدعوى ولم يلتفت الى ذكره فى دفع الاعتراض عن الوجه

الاول نظر الى انه يكفى فى اثبات الدعوى بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب
فالاولى ان يتمسك به ابتداء ولم يرد ان هذا الاعتراض لا مدفع له بل حيث
قال الاولى ولم يقل الصواب فقد اشعر بانه يمكن دفعه الا انه لما كان فيه تكلف
وتطويل بلا طائل لم يلتفت الى ذكره صريحا بل اومى اليه ايماء لطيفا والشارح
لم ياخذ كلامه على هذا الوجه ورماه فى الحاشية بالذهول عن ان عدم تعدد الاستوا
يدفع هذا الاعتراض وتعجب من ذلك وانا اقضى العجب من الشارح كيف ذهل عن ذلك
وجوز نسبة مثل هذا الذهول اليه قدس سره ثم انه غير الاولى الى الصواب مع ان الاولى
هو اللائق بسياق كلامه لانه لما تم الوجه السابق لم يكن خلافه صوابا ولو
تعاكس كلاهما فى لفظ الاولى والصواب لكان لكلام الشارح وجه فتدبر قوله
ولا توارد العلتان على معلول واحد شخصى لانه لم لا يجوز ان يكون استقلال
الذات فى علية الاستوا بل اصل علية مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير
لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين
كما فى اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد واذا اجتمع عدة
لم يبق استقلال الاحاد فان قيل ح لا يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند تارة الى
الذات بشرط انتفاء الغير واخرى الى الغير فلا بد للغير مدخل فى امكانه واذا لم
يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما
وانما الكلام فى الممكن الذاتى لا يقال انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة
للامكان لا لنفس الامكان فانه متحقق سواء وجد الغير او انتفى فنسبته الى وجوده
وعدمه على سواء فلا يتوقف على شئ منهما لانا نقول اذا لم يكن للغير وجودا وعدما
مدخل فى علة الامكان كان الذات مطلقا علة تامة فلا يكون عليته التامة
مشروطة بعدمه وهو ظ وايض فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير فى امكانه

ومن ههنا

ومن ههنا يلوح ان ما قيل فى الاعدام ليس بذاك بل الحق ان علة عدم المعلول
عدم احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها
ليست عللا لخصوصها بل العلة هى القدر المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتى
ما ليس ضرورى الوجود لذاته ولا ضرورى العدم لذاته فهو اعم من ان يكون
انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا للغير
لا يلزم الانقلاب لانه ليس باحد فى الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت
ان الشئ لا بد ان يكون احد طرفى النسبة ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لا
الضروريتين الذاتيتين ولا شك فى تجويز العقل ان يكون سلب الضرورتين معلولا
لغيره ومن ههنا يعلم انه يمكن ان يمنع ابتداء لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت كون
الذات علة بعد ويمكن اثباته بانه لو كان معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا
ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو مح لان امكان كونه واجبا
لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايض يكون على تقدير عدم تاثير الغير
فيه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر
مغاير لذاته ولا معنى لكون الشئ بسبب الغير واجبا لذاته او ممتنعا لذاته هذا والا
ان المص بعد ما حقق ان الشئ قد يكون واجبا لغيره او ممتنعا لغيره مع انه ليس
كذلك بحسب الذات بين ان مثل ذلك لا يجوز فى الامكان بان يكون بشرط كونه على
حال من احواله ممكنا وبدونه ممتنعا او واجبا على قياس كون الشئ بشرط مقارنة
وجود العلة او المعلول او انتفائهما واجبا او ممتنعا وبدونهما ممكنا ولا خفاء فى
الامكان الغيرى على هذا الوجه فان ما يفرض كونه بشرط ما ممكنا لا بد ان يكون ممكنا
فى ذاته اذ لو لم يكن ممكنا فى ذاته لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب
فان قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى الممكن ككونه مبدا له مثلا كان هذا

الاعتبار ممكنا مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات
على سؤال تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت ما يجب
للواجب بالذات هو وجود ذاته ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باق على وجوبه الذاتي
فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته بذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيد و هو
غير واجب بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن فانه صار
واجبا او ممتنعا بالغير فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته
وهو ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا لغيره فتامل
في اطراف الكلام يحط بجميع المقام **قوله** والحق الخ اقول الوجوب ضرورة
الوجود والامتناع ضرورة العدم والامكان لا ضرورتهما فالوجوب بالغير هو
اقتضاء الغير ضرورة الوجود والامتناع بالغير ضرورة العدم فيكون الامكان
بالغير بالقياس اليهما اقتضاء الغير لا ضرورتهما وذلك ظ والشارح اهمل معنى
الضرورة وفسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود والامتناع بالغير باقتضاء
الغير العدم ثم قاس الامكان بالغير عليهما فجعله لا اقتضاء الوجود والعدم
وليس كذلك على ما عرفت نعم القياس على الامكان بالذات يقتضي ان يكون
معناه ما ذكره فان الامكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات وجوده ولا عدمه
لا ان يقتضي لا ضرورتهما والا لكان ممتنع الطرفين لذاته ثم لا يخفى ان المقصود
بالامكان بالغير ههنا هو المعنى الاول فلا حاجة الى الكلام الطويل المبني
على المعنى الثاني بل الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان بالغير كما اشرنا اليه
من قبل **قوله** وعدم اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما **اقول**
فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك
انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله

لاح

لاح عنه قضيه فعليه فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي
قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن فلا بد من تخصيص ما بالغير بالسابق
اما مطلقا او بحسب حكم باستلزامه للامكان والثاني اظهر كيف لا واللاحق لو لم يكن
بالغير فظاهر انه ليس بالذات لزم الواسطة بين الذاتي والغيري **قوله** ولا حلول
الصوره في هيولياتها لانها مجردة اقول البرهان انما قام على وجود جواهر مجردة
عن المادة الجسمانية لا عن مطلق المحال اذ لم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر
بعضها في بعض بل ذلك محتمل كما هو المشهور من تقسيم نقله الشارح عن الامام في
الجواهر فالتجرد لا ينافي حلولها في المحل مطلقا والاولى التمسك بان الهيولى والاجسام فانها
ممكنة في ذاتها غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير والمركب من الحال وكذا
المحل في الجواهر المجرده على تقدير جواز الحلول فيها وسيجي لهذا المقام تحقيق فانتظره **قوله**
في نسخه اخرى واجيب بان العلم بالمعلول لا يستلزم الخ ان اراد استلزامه للعلم
بالعلة المعينه ليس كليا لتخلفه في بعض المواد فسلم لكنه لا يجدي في المط لجواز كون
العلم ببعض المعلولات بخصوصه يستلزم العلم بالعلة المعينه وكون الامكان من هذا
القبيل وان اراد انه لا شي من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة المعينه فلما نع ان يمنعه الى
ان يقوم عليه الدليل **قوله** في تلك النسخه ايض وكونهما معلولي علة واحدة يرد
عليه ما مر **قوله** لانا نقول قد يكون لزوم المعلولات لعللها الخ اقول الظ ان يبدل
اللزوم بالاستلزام لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه لها
لا لزومه لها كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون بعض المعلولات مستلزما لعللها
لزوما بينا فيستلزم العلم بذلك البعض من غير ضميمه العلم بتحقق العلة فيجوز
ان يكون الامكان معلولا للافتقار ومستلزما له باللزوم البين فيستلزم العلم
به للعلم بالافتقار فلا يتم الاستدلال على كون الامكان علة للافتقار بما ذكره

قوله ولذلك ترا من صوت الخشب فانه يدل على انه ارتكز في طبعها
ان حدوث الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده وهو الخشب
اذ لو جاز عندها ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز وجود ذلك الصوت
بدون الخشب بل بدون ما يقتضيه مطلقا فلم يستلزم الصوت عندها وجود
العلة فلم قوله وعورض بان الامكان الخ الظاهر ان يقول نوقض فانه
لا يدل على نقيض هذا المدعى بل على نقيض مدعى اخر لهم فالدليل جار فيه مع تخلف
المدعى عندهم قوله واجيب بان الامكان الخ اقول تحقيقه ان الحدوث كيفية
النسبة العقلية فيتبادر عن الاتصاف بالعقل بخلاف الامكان فانه كيفية للنسبة
مطلقا فان قلت النسبة العقلية ايضا ممكنة قلت نعم لكن لا يتوقف اتصافها
بالامكان على تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث قوله واما الحدوث
فلا يوصف به الماهية الخ اقول هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل
علة للحاجة ويستبعد ان يقوم به عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد
لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه
وما قيل من انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه
حادثا كما كان ممكنا ففيه فاقول مدفوع بانه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى
الحيثية المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم ان تلك الاصطلاح حينئذ هو مسامحة
في المعنى الاصطلاحي نظيره لك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع
ثم فسر المتاخرون بمفهوم الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع
وليس هذا اصطلاحا جديدا في الموجود قوله لكنه لا يجوز لنا فانه يقتضي ذات الممكن
الخ اقول هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب
اما اذا كان اقتضاؤه على سبيل الرجحان ايضا فلا لان الخصم لا يسلم ان ما ينافي ما يقتضيه

ذات الممكن

ذات الممكن اولويته يمتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع انما هو في جواز اقتضاء
الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الاخر فقول الخصم لا يجوز
ان يكون اقتضاء لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع
الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن
لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك
المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا
مرجوحا فتامل واقول في اثبات هذا المطلوب ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه
يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته
يستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح
لما عرف في الطبعات فتدبر قوله وما قيل من ان الواجب الخ لا حاجة الى هذا الكلام
فان معنى قولهم ما يجب الوجود له من غير التفات الى غيره ان يكون هو وحده مستلزما
للوجود وذلك لا ينافي الواسطة في اللزوم قوله فالاولى ان يحال الخ يرد عليه مثل
ما اورد على الوجه الذي اخترعه لان اقتضاء عدم الطرف المرجح انما ينافي الامكان
اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه اما
اذا كان مقتضيا له على سبيل الاولوية بان يكون اولى بالنظر اليه فلا بل يكون عدم
الطرف المرجوح راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافي المط بل يحققه وايضا يرد على قوله
واذا جاز وقوع بسبب الطرف المرجوح الى قوله فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات
الممكن ان المفروض اقتضاء ذات الممكن اولوية تلك الطرف على سبيل الاولوية
بمعنى انه يكون ذلك الطرف اولى بالنسبة الى الممكن واولويته اولى وكذا اولوية تلك
الاولوية الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زوال تلك الطرف بالنظر الى ذلك الذات
جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما يكفي في وقوع احد الطرفين يكفي في وقوع الاخر

اذ لم يثبت بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته ولا استحالة
فى جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه على سبيل الاولوية انما يستحيل
اذا كان على سبيل الوجوب ويلوح بادنى تأمل ان هذا الوجه قريب المأخذ جدا
مما اخترعه **قوله** وان لم يمتنع لتوقف وقوع الطرف الراجح الى قوله فلا يكون
ذلك الرجحان كافيا للقائل ان يقول لما كان الماهية تقتضى اولوية الراجح تقتضى
اولويته عدم سبب المرجوح فلا يتوقف وقوع الراجح على امر خارج عن الذات
وما هو مقتضاه لا بد لنفيه من دليل ويرد على قوله فلا يكون ذلك الرجحان
كافيا انه على تقدير وقوع سبب الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان فاحتياج وقوع
الطرف الراجح الى عدم سبب الطرف المرجوح لا يدل على عدم كفاية الرجحان وانما
كان دالا عليه لو بقى الرجحان ولم يقع الطرف الراجح اذ الكلام فى انه بعد تحقق الرجحان
لا يكفى فى الوقوع **قوله** فرضنا وقوعه تارة وعدم وقوعه اخرى اقول الممكن
ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى
فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما فى الزمان فلا يلزم من استلزام وقوعه
تارة فاستحالة اخرى الخ استلزام امكانه لذلك الخ لانه انما لزم من المفروض الذى
لا يلزم الامكان فافهم **قوله** وللقائل ان يقول الخ لقائل ان يقول مثل هذا الا يجرى
على تقدير التساوى ايضا فان مقتضى التساوى هو الاحتياج الى مرجح ما فلم لا يجوز
ان يكون ذلك المرجح عدم السبب المذكور وان تمسك فى دفعه بدعوى الضرورة
فان المحتاج الى غيره فى الوجود لا بد له من مؤثر موجود ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية
ضرورية فى كل معلول بخلاف غيرها من العلل وان غير العلل الفاعلية لا يكون
علة تامة امكن دفعه على تقدير الاولوية بهذا الدعوى ايضا بان يقال اذا ثبت احتياجه
الى الغير ثبت احتياجه الى مؤثر موجود بحكم تلك المقدمة فان قلت بديهة العقل انما

تحكم بذلك فى المتساوى الطرفين دون ما وجوده اولى قلت ان تقول اذا جوز ثم
ذلك على تقدير الاولوية فلم لا يجوز على تقدير التساوى ولا بد لذلك من بيان
والتفصيل ان الخارج المحتاج اليه اذا كان فاعلا له لزم تجويز تاثير المعدوم
فى الموجود وان لم يكن فاعلا لم يكن له فاعلا لان ذاته لا يمكن ان يكون فاعلا
له لما سيأتى فى كون الوجود غير الواجب فيلزم استغناء الممكن المحتاج الى الغير
فى الوجود عن المؤثر الموجود وهو يقدح فى اثبات الواجب على تقدير التساوى ايضا
على ما سبق فقوله لما جوز ثم الخ انه ممنوع بان غرض المستدل انه على تقدير الاولوية
يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه الى فاعل موجود بواسطة تلك المقدمة التى لولاها
لم يتم الاثبات على تقدير التساوى ايضا **قوله** مدفوع بان الممكن المفروض ليس
معلولا الخ كيف لا يكون معلولا لشىء وقد فرض توقفه على عدم سبب عدمه والمتوقف
على الغير معلول له وكانه اراد بالشىء الموجود يعنى ليس معلولا لموجود حتى يكون عدمه
مستندا الى عدمه بل هو معلول لعدم فيكون عدمه مستندا الى وجوده ثم لا نحتاج
الى ذلك ولا الى قوله ولا استحالة فى ان يكون العدم اثر الموجود بل يكفى ان يقال
يجوز ان يكون الخارج الذى يحتاج اليه الوجود انتفاء المانع كما هو المقرر عندهم
فلا يلزم الاحتياج الى موجود والتحقيق ان علة العدم عدم علة الوجود اما لجميع
اجزائها او بعضها ولما كان من جملة اجزائها انتفاء المانع فانتفاؤها قد يكون
بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم لوجود المانع فان قلت هذا ايضا انما يتم اذا جوز
كون العدم اثر الموجود اذ لو لم يجز لم يمكن اسناد عدم المعلول الى وجود المانع
قلت ليس كذلك فان عدم المعلول مستند الى عدم العلة ووجود المانع امر مقارن
لعدم العلة وليس علة ثم لو سلم استلزامه له فلا يتوقف الاثبات عليه اذ يكفى فيه
كون انتفاء المانع مما يتوقف عليه وجود المعلول فى الجملة وهو معلوم مقرر **قوله**

فليفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فهو مثل ما سبق في الاولوية
الذاتية وايضا هذا الدليل لا يجري في العلل الا انه بالنسبة الى معلولاتها فلا
الدعوى الكلية **قوله** لئلا يلزم الترجيح الخ اقول اللازم من قوله عدم الانتهاء
الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون
بعض الى مرجح اخر يرجح على فرض وقوعه في بعض ذلك البعض دون بعض اخر
الى مرجح ثالث وهكذا كلما فرضنا وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون جزء
اخر يحتاج الى مرجح ومن البين انه لا يجتمع تلك التقادير باسرها في الواقع حتى يلزم
اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع وذلك ظ ولو سلم فيجوز ان يكون المرجحات
امورا عدمية ولئن سلم فبطلانه مم لانها غير مرتبة بل انما يلزم توقف المعلول على
المرجحات الغير المتناهية التي لا يتوقف بعض احادها على بعض والاولى ترك ذكر
الشيء لتمام المقصود بدونه اذ الحاصل انه لو كفى الاولوية الخارجة لامكن وقوعه
تارة وعدمه اخرى ولو امكن ذلك لزم اما ترجيح احد المتساويين او عدم كفاية ما فرض
كفاية وهما محالان وكذا المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف الاولوية لزم
الانتهاء الى الوجوب وذلك ظ **قوله** فاندفع ما قيل يمكن ان يقال المقصود ان وجوب
الفعليات يقارنه جواز العدم في الجملة كما في الممكنات فيندفع ذلك ويكون
الوجوب باقيا على عمومه كما ذكره الشارح قبلا ثم اجراء كلام المتن من غير اضطرار
قوله هذا يدل على ان المراد الخ لا يرد هذا على التوجيه الذي مر لان مقارنة
الوجوب السابق للعدم في الجملة صادق لا يقال ان اريد بوجوب الفعليات جميع
افراده ينتقض بالواجب ووجوب العدم وان اريد بعض افراده وهو وجوب وجود
الممكنات يرجع الى توجيه الشارح لانا نقول المراد بوجوب الفعليات هو الوجوب اللاحق
كما اشير اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق قد يقارب جواز العدم فالوجوب باق على عمومه

كما في قوله ويلحقه وجوب اخر الا ان مادة المقارنة مخصوصة وح فالعصمة
طبيعة او يختار الثاني ونقول لا يرجع الى توجيه الشارح لان الوجوب اللاحق
باق على اطلاقه والحكم جزئي لا يقال لا بحث في العلوم عن الطبيعة والجزئية لانا نقول
كثيرا ما يورد المص القضايا في صورة الطبيعة والجزئية كما في قوله ثم العدم قد
يعرض لنفسه وقوله الوجوب شامل للذاتي الى غيرهما من النظائر التي لا تحصى **قوله**
اراد بها التمسك الخ الحصر فان الحكماء وما سيبطله المص هو افتقار الحادث الى المادة
ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة فلا يتم الاستدلال به على
ان ليس هذا القصد للحصر اذ الحوادث عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى
الاستعداد فلعله انما يحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث وهو المركبات ثم
ان الحصر على مذهب الحكماء مم اذ النفس مادي بالمعنى المراد هنا وليس بمركب والصواب
ان يقال لم يرد الحصر لثبوت الاستعداد في البسائط كالنفوس وبسائط الصور
والاعراض **قوله** ولا عكس فان الاب مثلا الى ابنه او اذا احد الاب من حيث الاضافة
الى ابنه مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الاضافي فليكن القديم الزماني
الزماني من حيث عدم مقايسته الى الحادث مادة افتراق القديم الزماني عن القديم
الاضافي فيحصل النسبة المذكورة بين القديمين ايضا وتصير النسبة بالعموم من وجه
والاولى ترك هذا التكليف وجعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق
فان كل حادث اضافي فهو حادث زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي
بالنسبة الى القديم الزماني **قوله** ولا تصور مانع فان قلت عدم امكان المانع
لا يوجب ان يكون الفاعل وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق
فانتفاؤه جزء من العلة سواء امكن تحقق المانع اولا غاية ما في الباب ان يكون انتفاء
المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة قلت اذا لم يمكن المانع بمعنى انه

يمتنع ان يتصف شي من الاشيا بما يعتبه لم يكن انتفاؤه جزا من العله فانه
يرجع الى سلب المانعه وامتناعه فلا يحتاج المعلول الى انتفا شي من الاشيا اذ لا شي
منها بمانع عنه نعم لو كان اتصافه بالمانعيه واقعا فى نفس الامر لكنه غير موجود لكان
انتفاؤه جزا من العله كما ان ارادة الفلك للسكون مانع عن الحركه فى نفس الامر الا انه
يمتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزا من العله وعليك بالتامل وبالجمله العقل لا ينقبض
عن ان يكون شي بالذات يوجب امرا من عدم مداخله امر آخر معه فى العليه ولا دليل
على استحالته بل التفتيش ربما يوجبه وكونه على تقدير تحقق المانع غير موجود
لا يقتضى دخول انتفاء المانع فى العليه لجواز ان يكون لازما للعله من غير توقف
التاثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده يتوقف المعلول
على انتفائه **قوله** اقول فهو غير مناف لكلام الشيخ اقول بل صرح بذلك فى الهيات
الشفا فى بحث التقدم **قوله** واعلم ان هذين التقدمين فان قلت فلم عددهما
نوعين من التقدم ولم يكتفوا بالقدر المشترك ليحصر التقدم فى الاربعه على
ان تعليل الاقسام مطرقلنا الذى يعلم من الشفا ان القدر المشترك بين التقدمات
هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شي ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشي
للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم فهذا المعنى مشترك بين جميع التقدمات على سبيل
التشكيك مثلا فى التقدم بالمكان ما هو اقرب الى المبدا المحدود يكون له ان يلى
ذلك المبدا حيث ليس يليه ما بعده الا يلى ذلك المبدا الا وقد يليه الاقرب ثم جعل
نفس المعنى كالمبدا المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر الا وانما لذلك الاول جعل متقدما
فى ذلك الشى كالفاضل بالنسبه الى المفصول والرئيس بالنسبه الى المرؤس فان الاختيار
يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس اولا فيتحرك باختيار
الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار بالقياس الى الوجود فجعلوا الشي

الذي

الذى يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثانى والثانى لا يكون له الا وقد كان
للاول متقدما على الاخر مثل الواحد فانه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن
وجود الكثير بدون ان يكون وجوده قد وقع ثم نقلوه الى حصول الوجود من جهه
اخرى بان يكون شيئان وجود احدهما من الاخر ووجود ذلك الاخر ليس منه بل
من نفسه او من ثالث فله من الاول وجوب الوجود الذى له من ذاته كحركه اليد
بالنسبه الى حركه المفتاح فالمعنى الذى فيه التفاوت فى كل من اقسام التقدم يختلف
مثلا فى التقدم بالطبع المعنى الذى باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك
التقدم وهو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير
فلا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا اولا متقدما على الكثير
فاصل الوجود هو المعنى الذى يحصل للمتقدم ولم يحصل بعد للمتاخر الا وقد حصل
للمتقدم فلذلك قال الشيخ وقد حد بانه هو الذى لا يرجع بالتكافؤ فى الوجود
وفى التقدم بالعله هو الوجود باعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان العله لا تنفك
عن المعلول فالتفاوت هناك فى ان احدهما يجب بحيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث
يكون قد وجب الاول فان وجوب الثانى من وجوب الاول وفى الاول التفاوت فى ان احدهما
يوجد بحيث لا يوجد الاخر والاخر لا يوجد الا حيث وجد الاول فيكون نحوا اخر من التقدم
الا انه يجمعهما معنى ولهذا يسمى بالتقدم الذاتى وهو التفاوت فى الوجود اعم
من ان يكون بحسب اصله او بحسب كيفيته والحاصل ان اختلاف انحاء التقدم تابع
لاختلاف المعانى التى فيها التقدم وذلك المعنى مختلف فى التقدم بالطبع
والتقدم بالعله ومن ثمه علم انه لا بد فى المتقدم بالعله من ان يكون علته
موجبه للمعلول كما صرح به الشيخ فى هذا الموضع ولا يلزم ان يكون قد يظهر
جميع على من راجع الشفا بشرط سلامه الفطرة واستقامه الفكر والله الموفق

قوله والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفا فقال فيه وههنا قسم للمتقدم
مشهور وهو المتقدم بالعلة فان السبب متقدم على المسبب وان كان لا يوجد
احدهما الا وقد وجد الآخر وليس احدهما متقدما بالطبع على الوجه المذكور
من المتقدم بالطبع ههنا وان كان قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم
بالعلة وبالذات هذا عبارته وهو ظ في جواز اطلاق المتقدم بالطبع على
القدر المشترك لكن لا دلالة له على تخصيص المتقدم بالذات بالمتقدم بالعلة
بل الظ انه اراد بالمتقدم بالذات ههنا ما هو المشهور باسم المتقدم بالطبع فان العام
اذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص فيكون معناه وقد يحمل المتقدم
بالطبع على المتقدم بالعلة والقسم الآخر من المتقدم بالذات فيكون ح معناه
القدر المشترك بينهما ولعل الشارح تبعا للمص في شرح الاشارات حمل قوله
وبالذات بيانا لقوله وبالعلة واستبعاد اطلاق المتقدم بالطبع على القدر
المشترك من حمله تارة على القسم المشهور واخرى على المتقدم بالعلية كما علم من كلام
الشيخ وحمل كلام المص على انه قد يقال اي يحمل على المتقدم بالعلية ايضا فيكون
معناه القدر المشترك بينه وبين المعنى المشهور وهو كما ترى ثم هذا المنقول
لو بعض ما شيدنا معاقده لذي العامل الصادق قوله سواء فرضنا
لهما وجودا ام لا اقول احتياج المعلول الى علته اما في الاتصاف بالوجود كما هو مذهب
بعض او في ذاته بمعنى ان ذاته تابع لعدمه بان يكون اثر العلة نفس الذات والاتصاف
بالوجود امر ينتزعه العقل من تلك الذات كما ذهب اليه آخرون فيكون على الاول
اثر العلة هو الاتصاف وعلى الثاني نفس الذات بمعنى ان نسبة الذات الى العلة
نسبة الاتصاف الذي يجعله الاولون اثر العلة على انه بنفسه يترتب عليها الامر حيث
اتصافه بصفة وسيجيء تحقيق الحال فيهما والمقصود ههنا انه على الوجهين

لا فرق

لا فرق بين الاجزاء وعدمها اما على الاول فلان القائلين به لا يجوزون توقف
الذات على غيره باعتبار ذاته بل باعتبار الاتصاف بالوجود فان جوزوا ذلك
فقد رجعوا الى المذهب الآخر واما على الثاني فظ فان جميع العلل يتوقف عليها الذات
غاية ما في الباب ان الجزء يحتاج اليه في الوجودين بالضرورة بخلاف غيره فانه
قد يحتاج اليه في وجود دون آخر فسمي الاول علة الذات والثاني علة الوجود كما
سمي لازم الماهية باعتبار كلا الوجودين لازم الماهية ولازمها باعتبار وجود خاص
لازم ذلك الوجود قوله لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة الخ فيه نظر
اذ هذا بعينه يمنع ان يكون تقدم بعضها على بعض لذاتها وما سيذكره الشارح
عند قوله ولا يحتاج الحادث الى مادة ومر من ان ماهية الزمان متصلة
في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالعرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى
جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه كان احدهما
متقدما على الآخر وما ذكره السائل انما يلزم لو كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج
ويكون بعضها متصفا بالتقدم وبعضها بالتأخر لا يجدي نفعا لان كون احدهما
بعينه والآخر بعينها لا يستند الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص بعد ما ذكر
في نفي العلية فان قيل يكفي في ذلك اختلافهما في التشخص المفروض بناء على ان التقدم
يتحقق على فرض وجودهما فللسائل ان يقول يجوز ان يكون المتقدم يجوز ان يكون
المتقدم على فرض الوجود مستندا الى العلة على ذلك الفرض ويستند الاختلاف
في العلة المفروضة الى الاختلاف في التشخص المفروض سواء بسواء قوله او ما لرتبه
وهو ان يكون الترتيب اه فالسابق بالرتبة اما نفس المبدأ المعروض
او ما هو اقرب اليه فان الترتيب اعني الوقوع في المرتبة يشملهما كما قال الشيخ
في قاطيغورياس الشفا المتقدم في المرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي نسبته الى

اشياء اخر فيكون بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما ابعد المطلق فهو ذلك
ما هو اقرب المنسوبين الى هذا المنسوب اليه **قوله** اقول مدفوع بان ذلك
غير لازم الخ لعل غرض هذا القائل ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو
باعتبار عدم اجتماعها او التقدم بالذات ليس هذا الاعتبار بل باعتبار التوقف
فهما نوعان متغايران غاية الامر انه ربما اجتمعا فى شى واحد كالعلة المعدة
فانها من حيث انها لا يجامع المعلول متقدما عليه بالزمان ومن حيث يحتاج اليه
المعلول متقدم عليه بالطبع وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير التقدمين
فاجزاء الزمان لو فرض ان بينهما ترتيبا فى الوجود وتقدما بالطبع بذلك الاعتبار
ففيها ايضا نوع اخر من التقدم وهو الذى يعتبر فيه عدم الاجتماع فى شى واحد
والكلام فى هذا التقدم **قوله** اقول السبق بالرتبة هو عبارة عن ان يكون
السابق اقرب اه قد مر ان اختلاف انواع التقدمات باختلاف المعنى الذى فيه
التقدم ولا شك ان ذلك المعنى فى هو كونه مبدا او القرب من المبدا وفى
الزمانى غيره ولذلك يكون المتقدم بالزمان من حيث متقدم بالزمان غير
مجامع للمتاخر بخلاف المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتاخر كان ذلك من حيثية
اخرى هى نوع اخر من التقدم وهذا يوجب كون ذلك التقدم قسما اخر **قوله**
لو صح ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا الخ اللازم
من ذلك ان يكون للعلة المعدة سبق زمانى وهو حق لا انحصار سبقه
فى الزمانى **قوله** واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك اه لا يخفى انه
اذا عين قطعة من الزمان يحكم العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض
اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ العقل بمعونة الوهم الزمان الممتد فيه من
على الوجه الذى يحدث عليه حكم بمجرد ذلك بتقدم احدهما بخصوصه على الاخر

حتى لو قيل

حتى لو قيل كان تلك الحادثة ذلك اليوم والاخرى فى ذلك الاخر انقطع السؤال
وعلم ان احدهما امس بالنسبة الى الاخر والاخر غد له وذلك لا ينافى عدم الحكم
بالتقدم اذا لاحظه لا بخصوصه بل على وجه اخر فالمنافاة المذكورة من واحد
لقطعه اذ الغرض ان السؤال ينقطع عند الانتهاء الى الزمان اذا لوحظ بخصوصه
على الوجه الذى هو موجود على ذلك الوجه اذ يرتسم عليه فى الخيال على ما هى حقيقته
مثلا اذا لاحظ الانسان زمان كون فى محل معين يعلم بمجرد هذه الملاحظة
تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى لو قيل له تولد زيد كان مع ذلك
الجزء المعين اكتفى بذلك ولم يقل لم كان ذلك الجزء متقدما على هذا الجزء غايته
انه عبر عن احد الجزئين بالامس وعن الثانى بالغد ولم يرد بذلك استناد
الجزم الى وصف الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المتصورين بخصوصهما
قوله ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اولا اه لو كان هناك واسطة فى السوت
لصح السؤال بلم وان كان يمتنع الثبوت وذلك ظاهر لان بداهة الاتصاف لا ينافى
السؤال لطلب اللم **قوله** والحكماء قالوا فى وجه الضبط **اقول** قد علمت المعنى
المراد من التقدم المشترك بين اقسامه على ما نقل من الشفاء فلا يرد انه ان
اريد بالتقدم المعنى اللغوى فذلك غير حاصل فى الشرف اصلا وان اريد به
معنى اخر فلا بد من بيانه ولا يحتاج الى الاعتذار بان زيادة الفضل والشرف
سبب للتقدم فى المجالس غالبا فانه مع عدم جريانه فى غير الانسان وكون التقدم
بالشرف جاريا كثيرا فى غيره يجعل عدم تقدمها مجازا او الامور التى لها علاقة بالتقدم مسلم
التقدم مصححه لاطلاق التقدم عليها مجاز الكثرة فلا وجه لتخصيصه من بينها
بجعله قسما براسه **قوله** ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة **اقول** انما يلزم
ان يكون لها تقدم بالزمان عليه لا ان لا يكون لها تقدم عليه بغير الزمان اذ لا منع

من اجتماع عدة اقسام من التقدم في شي واحد كالتقدم بالذات والشرف
والزمان والرتبة للفلك بالنسبة الى الحوادث العنصرية **قوله** فالاولى
ان يقال **اقول** فعلى هذا يدخل العلة المعدة في التقدم بالطبع ويخرج عن التقدم
بالزمان فيلزم على ظاهره ان لا يكون لها تقدم بالزمان وذلك ظاهر البطلان
والحل اعتبار الحيثية فان هذا التقسيم بالحقيقة للتقدم وح فلا خلل في التقسيم
الاول ايضا **قوله** ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على
راي الحكما والمعية الذاتية **اقول** لما كان الزمان عند المتكلمين هو المتجدد
المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث
المجتمعة حقيقة واما الحكما فلما جعلوا التقدم والتاخر الزمانيين عارضين
لاجزاء الزمان لذواتها فالمعية الزمانية لا يتصور عندهم في اجزاء الزمان اصلا
واما في غير اجزاء الزمان فتحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية كالحوادث المجتمعة ولما المعية
الزمانية الحقيقية فلا برهان على نفيه فيه ولا على اثباته فهو محل نظر وكذا المعية
الذاتية عند المتكلمين لاحتمال تحققها في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح وقوله
تحقق المعية الذاتية الزمانية الحقيقية عند المتكلمين بين المتضايفين لم يبعد
ولا يتوهم ان بينهما معية زمانية حقيقية على مذهب الحكما فان المعية الزمانية
بينهما لو فرضنا في زمان واحد غايته ان ذاتيهما يقتضيان الوقوع في الزمان
الواحد فلا يكون المعية لذاتيهما على نحو كون التقدم والتاخر الزمانيين عارضين
لاجزاء الزمان لذواتها **قوله** اقول ان المتكلمين اه لما كان الظان يتشاوهم القايل
ان انحصار السبق الذاتي في اجزاء الزمان يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها تعرض
لنفيه والا فلا توقف للاعتراض عليه مع **قوله** لان الاحتياج الى العلة المؤثرة
اقول اما لان الاحتياج اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغني

عنها بعض

عنها بعض المعلولات واما لانها مفيدة الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها
فليتامل فيه هذه في مرتبة كون الترتيب عليه الحمل على ذلك **قوله** اذ يجوز في
الثلثة **اقول** فيكون السبق فيها اشد واقدم فيكون اولى اقول هذا بعد
تمامه يدل على الاختلاف حصول السبق في معروضاته وكون السابق مجمع
بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك على المقدمات كما ان بعض
المقادير قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون
المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق
ان يكون للشي معنى حيث ليس للاخر ولا يكون للاخر الا حيث يكون له وذلك
المفهوم في السبق الذاتي اقوى لانه يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للاخر
ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون
المرتبة قيدا للوجود وظرفا له لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود
العلة فانه ممكن وكذلك في ساير انواع السبق وان لم يكن هذا المعنى للمتاخر
من هذه الحيثية لكنه يمكن ان يكون له فيكون السلب الذي هو جزء معنى
السبق في الاول اتم فيكون السبق فيه اقوى قلت هذا لا يقتضي ان يكون اطلاق
السبق على اقسامه بالتشكيك كما ان كون خط اكبر من خط لا يقتضي ان يكون
اطلاق السواد عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد اشد من سواد لا يقتضي
كون اطلاق السواد عليهما بالتشكيك على ما مر تفصيله فتذكره **قوله** وانما
في القسم السادس **اقول** يمكن ان يقال انما يلزم الاشكال اذا جعل قوله او حكم
عطفا على الزمان والمكان حتى يكون صفة للعارض اما اذا جعل عطفا على
العارض فلا لان العارض لا ينسحب عليه فيكون المعنى لعارض زماني او لعارض
مكاني او غيرهما والقسم الاخر اعم من العارض الغير الزماني والمكاني ومن الذات

فيدخل التقدم بالذات لكن الظاهر انه ليس بمقصود المص فان تفصيل هذين
العارضين من بين اسباب العدم يدلك على انه يقصر كلامه حالا على
تعيينهما لان محصله ح ان العدم اما بسبب العارضين او بغيرهما اى شىء
كان **قوله** احدهما وهو المسمى بالزمان **اقول** قد يقال حمل الحقيقى فى كتاب المص
على الحقيقى اللغوى الذى هو مجاز فى عرف اهل العرف بعيد فالاولى هو الوجه الاول
قوله لامتناع الخلو عنهما يعنى ان العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو عن العدم
والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم الشى وعلى هذا فمعنى قوله فى العدم
والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما انهم لم يلتزموا ذلك فيهما فلا
يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما
منع الخلو فلا يلزم الشى ولعل الغرض من ذلك ان يكون الزمان حادثا زمانيا
لا يقتضى وقوعه فى زمان العدم اعتبار الزمان فى العدم والحدوث الزمانيين
قوله والمراد ان اعتباره متينا يستلزم الشى **اقول** يمكن ان يجعل القرينة على
العناية ما ذكرنا من ان غرضه ان بين عدم استلزام حدوث الزمان وقوعه
فى زمان اخر كما انه لا يستلزم قدمه عند الخصم ذلك **قوله** فيتحقق الحدوث
الذاتى بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان **اقول** لم يكشف الحكماء بذلك لان معنى
الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية
اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك لغيروا المعنى المتعارف من الحدوث
بالكلية وكان اطلاق الحدوث عليه مجرد اصطلاح **قوله** وقال الحكماء فى بيانه
اقول ما ذكره الشيخ فى الالهيات الشفاء فى بيان ذلك على ان قال المعلول فى نفسه
ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اى موجودا والذى يكون للشىء
فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له عن غيره

فيكون

فيكون كل معلول انسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه وتوجيهه
ان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون بعدية وما كان ليس له فى نفسه ان يكون
موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة وسنح لى فى هذا
المط وجه اخر وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون
له فى مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها ويرد عليه
مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضى ان لا يكون له
فى مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له فى تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم
يكن له فى تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايض
لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود فى تلك المرتبة
ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها على
طريق نفى المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه فى تلك المرتبة
بمعنى النفى المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثانى لجواز ان لا يكون
اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة كما فى الامور التى ليس
بينهما علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا
عن وجود الاخر ولا متقدما عليه لا يقال كما ان المتأخر بالزمان متصف
بالعدم فى زمان وجود المتقدم فليكن المتأخر بالمرتبة متصفا بالعدم فى مرتبة
وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود فى زمان يستلزم الاتصاف بالعدم
فى ذلك الزمان والا لزم خلوه فى ذلك الزمان عن طرفى النقيض وهو مح
اما سلب الوجود عنه فى مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم فى تلك
المرتبة على ان تكون المرتبة ظرف الاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه
ليس شىء منهما فى تلك المرتبة غير مح بل واقع كما مر تحقيقه وقد تلخص من ذلك البحث

ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه
المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم ولا
فلا ثم لقائل ان يقول لو تقدم عدمه بالامكان بالذات على وجوده كما ادعيتم
لكان سبقه بالطبع اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما بالطبع
ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف
مذهبهم ويمكن الجواب عن ذلك بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول
في وجوده بعد الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتباريات
اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مرفوع عنها
عند اهل النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة **قوله**
لكن لا يمكن اجراؤه في العدم الذاتي يمكن ان يقال لو وجد العدم الذاتي
لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة
وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا ذاتيا معه وانت
مما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حل هذا وامثاله فتبصر **قوله** ويمكن
ان يقال الخ هذا انما يتم لو سلم ان هذا كائنة **قوله** ولا يجدي المناقشة **اقول**
المناقشة انه على عبارة الشارح الاصفهاني حيث قال لو كانا علتين يلزم التسلسل
بعين ما ذكرتم واشار بذلك الى ما ذكره من الدليل على امتناع وجودهما في الخارج
وهو انهما لو وجدا فالموجود من العدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما
والثاني باطل والا لزم حدوث العدم والاول يوجب التسلسل وكذا الموجود من الحدوث
اما حادث او قديم والثاني باطل والا لزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل
فان ذلك لا يجري على تقدير كونهما علتين لان ما ليس موجودا في الخارج
ليس قديما ولا حادثا على معناهما الاصطلاحي فلا محيص عنه الا بان يراد بهما

ههنا هذان المعنيان وهو مع انه خلاف الاصطلاح غير الدليل السابق فلا
يصح قوله بعين ما ذكرتم ومن اورد المناقشة انما اوردها على ذلك الشارح واجاب
عنها بما مر وسامح في مخالفة الاصطلاح وظاهر لفظه وهو ما ذكره هذا
الشارح بعينه فلا ايراد عليه **قوله** لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي
الى الاجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظ
واما الثاني فلصحة الحمل فوجودهما واحد ومفهوماهما اثنان فوجودهما غير ماهيتهما
وايضا قد بين ان الواجب لا ماهية له وراء الانية كما مر ومعنى ذلك انه متشخص بذاته
لا يحلله العقل الى ماهية وتشخص ولا الى ماهية له ووجود اذ لو كان له ماهية
كلية لم يكن من حيث ماهيته موجودا بل احتاج الى امر آخر يحصل التشخص فلا يكون
وجوده عين ماهيته ولو كان هويته بسيطة ولكنها غير وجوده لاحتاج اتصافها
الى علة ما فاما ان يكون علته نفس الهوية او غيرها وكلاهما مح على ما فصل في مقامه
والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق لشيء آخر اصلا سواء كان جزءا له
او معروضا اذ على تقديرهما يكون وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون هناك
شيء موجود وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما مر وسيذكرها هنا النقول السابقة
في تحقيق كون الوجود غير ماهية ينفعك جدا **قوله** وايضا لم لا يجوز ان يكون
مركبا من امرين متساويين **اقول** لا يرد هذا على الدليل الذي اوردنا كما لا يخفى **قوله**
فلا يحصل منهما حقيقة واحدة يحصله **اقول** ربما يمنع ذلك والسند السرير
المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها ماهية
اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة الى ان يبين وايضا لو اقتضى
استغناء الواجب في ذاته عن المحال كونه عرضا لاقتضى استغناء اجزاء العناصر
التي هي اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم

بل صرحوا بان المعتبر في الصوره احتياج المحل اليها اما في وجوده او تحصله بنوعا
كما في صور المواليد فان اجزاء العناصر محتاجه اليها في تحصلها بحسب تلك الانواع
اعني انواع المولد وان لم يحتج اليها في وجودها وتحصلها بحسب انواع انفسها
قوله لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل **اقول** افتقار الحال الى المحل
اما في الوجود كما في الاعراض او التشخص كما في الصور والامر لا ينافي وجوب الوجود
ظاهر اوليس مما ليس من ان يشخص الواجب بنفسه **قوله** انما يلزم ذلك اذا كان المفتقر
مما له علة خارجيه والوجود من المعقولات الثانيه اذا كان الوجود وصفا للذات
سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا
باعتبار ثبوته في نفسه على التقدير الاول ومراده بكونه ممكنا امكانه باعتبار
ثبوته للذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه ما اورده **قوله** وايضا
فافتقار الوجود الى الماهيه **اقول** هذا بحسب الجليل من النظر وما يتراءى من ظاهر
العباره واما على التحقيق والذي يحقق وجوبه كونه عين الماهيه كما مر تفصيله **قوله**
كيف لا ولا معنى لوجود الواجب **اقول** قد عرفت حقيقه الحال **قوله** اقول ان المحوج
الى السبب هو الامكان الخ اكل ما يغاير الشي فان ثبوته لذلك الشي او اتصاف ذلك
الشي به او كونه هو او ما شئت فسمه امر لا يستغني عن العله فان الانسان مثلا
لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما في كونه امرا اخر فيحتاج الى عله وذلك ظاهر
فان توسط الجعل بين الشي ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيا اخر فيحتاج
الى سبب بالبداهه فلذلك حكم الحكما بان وجود الواجب عينه حتى يستغني في وجوده
عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه اما ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات
بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير **قوله** فان اتصاف
الاربعه بالزوجيه لما كان واجبا **اقول** اتصاف الاربعه بالزوجيه واجب بمعنى الضروره

الضروره بشرط

بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العله بل علته ذات الاربعه ولا يجري
ذلك في الوجود لما مر **قوله** اذا تمهد فنقول **اقول** قد عرفت انه على تقدير كون
الوجود غيره لا يكون واجبا بذاته **قوله** ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب
تع لا يكون ابالله **اقول** اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات فهي واجبه
بغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ههنا علم ان ما ذكره
في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود
يستلزم الاقتضاء الذي نفاه لانه اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف
الماهيه اما لكونه اتصافا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شي بالوجود او لكونه
اتصاف تلك الماهيه بالوجود فيكون منشاء الوجوب خصوص الماهيه ويعود
المحال لا يقال خصوص الماهيه معتبر في خصوصيه الاتصاف غير ان يكون
له مدخل في منشاء الوجوب بل يكون الاتصاف الخاص واجبا لذاته لانا نقول
لما توقف خصوصيه الاتصاف على خصوصيه الماهيه فكان وجوبه متوقفا
عليه في الجمل فلا يكون واجبا لذاته فتامل **قوله** او يحتاج الواجب الى عدم نفسه
اقول فان عروض الوجود للماهيات مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء
او بتوسط فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته وينتهي الى انتفاء الواجب هذا توجيهه
وهو مردود لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل للماهيات هو الواجب لكنه
يجوز ان يكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضه للماهيات لا يصلح معروضا
لها فيكون انتفاء العروض في الوجود الواجب لانتفاء الماهيه التي يمكن عروضه لها
قوله والجواب عنه قد مر مستقصى اشار الى ما ذكره في بحث المواد الثلث عند
قوله ومنها توجد ذاته فيكون القسمه حقيقيه من ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي
وقد مر منا كلام عليه وتحقيق الحق فيه **قوله** فان الفرق **اقول** الفرق ثابت بقوله

والحاصل الخ وهو ان الماهيه انما تتصف بقابليه الوجود الخارجي بحسب الوجود العقلي ولا يمكن ان تتصف بفاعليته بحسب ذلك الوجود ضروره ان الشي ما لم يوجد في الخارج لا يوجد شيا فيه والمراد من الصفه الخارجيه في قوله لا يمكن ان يكون فاعله لصفه خارجيه عند وجودها في العقل ما يعم نفس الوجود الخارجي وما سبق تمهيد لتحقيق كون الاتصاف بالقابليه بحسب الوجود العقلي ومحصول الفرق ان قابليه الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي وفاعلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود الخارجي اما الاول فلان اتصاف الماهيه بالقابليه المذكوره انما هو بحسب اعتبار العقل كما مر واما الثاني فلانه لا يمكن ان يكون فاعله لصفه خارجيه عند وجودها في العقل فقط بحكم البداهه فتامل **قوله** وهو غير موجه لان الناقض الخ **اقول** هذا غير موجه لان الناقض يمنع وحاصل الجواب منع جريان الدليل في صوره النقض لجواز ان يكون القابليه غير مشروط بالوجود الخارجي والمطالبه بالفرق ليس وظيفه الناقض بل عليه اثبات جريان الدليل فيها ولا يخفى ان قوله والحاصل الخ صريح في ما وجهه به صاحب المحاكمات فان محصله منع جريان الدليل لجواز الفرق بين القابليه والفاعليه الا انه بالغ في السند فزعم تحقق الفرق هذا لكن لا ارتباط له بما سبق من ان كلام الناقض مبني على تصور ان للماهيه ثبوتا في الخارج ثم يحل فيها الوجود بل الظاهر انه مبني على خلافه لانه انما يتجه النقض اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود اذ لو كان مشروطا به لكان القابل والفاعل متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتصور النقض لان النقض هو جريان الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده ان كلامه مبني على تصور انه يلزم كون الماهيه قابله للوجود ان يكون للماهيه ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلا له وذلك تصور فاسد لما نذكره مفصلا

فتدبر

فتدبر **قوله** فان فرق في ذلك **اقول** بعد ما سبق لا محذور في الرجوع الى الجواب الاول فانه لم يدع انه جواب اخر **قوله** لانا نقول معنى تقدم العله على معلولها الخ **اقول** هذا خبط فان الكلام في عله الاتصاف بالوجود الخارجي واذا كان الماهيه باعتبار وجودها في العقل عله له لزم ان يكون موجودا في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي فيكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي عاقل وذلك بين **قوله** والجواب ما مر **اقول** الجواب ما مر **قوله** ومدار الجميع على ما توهم ان الوجود الخ **اقول** لعل هذا القائل حاول التنبيه على ان ما هو غير الوجود فهو اذا لوحظ بذاته لم يجب له الوجود انما يجب له بشرط انضمام الوجود اليه او ما يستلزم من وجود العله فكل ما له ذات مغاير للوجود نسبتها اليه الوجود نسبه الامور الخارجيه الى معروضها فهو ممكن بخلاف ما هو غير الوجود القائم بذاته كما مر تفصيله **قوله** ولا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد الخ انما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الاشياء عين ان كلا منها كنه ماهيته وكيف يتاتى عن عاقل ان يقول كل من العلم والقدره والاراده مع اختلاف مفهوماتها كنه امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجي تفصيله ان شاء الله تع ولا ريب في انه لا يرد على ذلك شي مما ذكره ولو كان المراد ما يفهم من ظاهر العباره لكان مفهوم الوجود المطلق اولى بان يكون واجبا فكان الواجب عين الموجود المطلق المقول بالتشكيك تع عن ذلك **قوله** والوجود الخارجي لا حاجه الى العقد ولعله اشار الى انه المحتاج الى البيان دون الذهني **قوله** لانهم لما قالوا يكون وجود الواجب قايما بنفسه الى قوله لم يصح منهم الاحتجاج الظاهر انهم حيث حكموا بكون الوجود من المعقولات الثانيه ارادوا به مفهوم الموجود بالمعنى الذي سبق تصوره اعني ما قام به الوجود اعم من ان يكون بطريق قيام الوصف بالموصوف او قيام الشي بذاته وكون هذا المعنى معقولا ثانيا لا ينافي

ان يكون فردا من الوجود موجودا اذ الظاهر ان المعقولات الثانيه مطلقا هي المسماة
فانهم جعلوها موضوع المنطق وظاهر ان موضوعه المسماة كالجنس والفصل
والكلي والجزئي لا مباديها وايضا عدوها من اقسام لوازم الماهيه في بحث الكليات
وفوقهم عوارض لا تحاذي بها ما في الخارج والمراد بالعوارض الخارج المحمول وح نقول
الشيء والممكن ونظايرهما من المعقولات الثانيه مع وجود افرادهما في الخارج
ولئن سلمنا انها اعم من المسماة والمبادي فمرادهم هنا المسمى لو سلمنا ان مرادهم
المبدا فلا نسلم ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانيه ينافي ان يكون له فرد
موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة اذا كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن حصصه
للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانيه وباعتبار
ذلك الفرد موجودا خارجا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا
لوجود بعض افراده قوله وايض لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق
اقول هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان
من جهة اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضه
للماهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقولات
الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا
فيه باعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص في مسالنا على ان صدق الموجود
المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على
كونه موجودا في الخارج بناء على مقدمة المشهوره ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي في
كونه معقولا ثانيا كما مر قوله اقول ولا كذلك الوجود الخارجي اه اقول لما ثبت
ان الوجود لا يمكن عروضه للماهيات في الخارج فلا يكون من القسم الاول لانه
فرع ما ليس لاحد الوجودين بخصوصه مدخل وذلك يستلزم ان يصح

عروضه

عروضه له اينما وجد ولا من القسم الثاني ايض فتعين ان يكون من القسم
الثالث والا لم يكن القسمه حاصره وكونه عارضا للماهيه من حيث هي
لا للماهيه الموجوده في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا في الموضوع
بحيث يصير القضيه وصفيه لا ينافي كون عروضه في الذهن بمعنى ان الوجود
الذهني مصحح للعروض ولعل منشا الاشتباه انه حسب انه يجب في القسم الثالث
ان يكون المعروض هو الماهيه الماخوذه مع الوجود الذهني ويلزم منه ان يكون
المعروض في القسم الثاني هو الماهيه الماخوذه مع الوجود الخارجي ولا يخفى انه
ليس كذلك بل المعتبر في القسمين ان يتعلق الاتصاف بالنحو المعين من الوجود
نعم ينفي الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضي
بعدم الوجود الخارجي عليه كما مر مرارا قوله وليس كذلك فان اتصاف الماهيه
بالوجود بالوجود بحسب نفس الامر اذا كان اتصافها به بحسب نفس الامر فاما
في الخارج وهو مح او في الذهن فلخصوص الوجود الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات
الثانيه ثم نقول اتصاف بآخر في نحو من الوجودات وجب ان يتاخر اتصافه
بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود
في نفس الامر والا لتقدم على نفسه او تسلسل وان لم يجب تاخره لم يتم الدليل على ان الاتصاف
بالوجود الخارجي ولا في عين ولا محيص عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود
الذي هو ظرف للاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف
والماهيه لا يمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود في الذهن
ولكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر
الماهيه بدون ملاحظه الوجود وح توجد الماهيه في نفس الامر ممتازا بحسب
هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر

من الوجود فی نفس الامر ایضا فلیتامل قوله والموصوف بالوجود هو الماهیة
اقول الموصوف بالحسه مثلا ایضا لیس هو الماهیه الموجوده فی الذهن
علی ان یکون الوجود معتبرا فی الموضوع فان وصفا الوجود عرضی وقد عرفت
منشا للاشتباه واذا تحققت ذلک انکشف لک حقیقه الامر فی کون
العدم والجهات الثلث من المعقولات الثانیه قوله فی الحاسه والحاصل
والحاصل ان الوجود فی الخارج لا یمکن ان یعرض الماهیه عند وجودها فی العقل
والا لزم کون الماهیه موجوده قبل قیام الوجود بها وبهذا یعلم ان الوجود المطلق
لا یعرض للماهیه عند وجودها فی العقل بل الوجود المطلق والوجود الخارجی
یعرض للماهیه فی نفس الامر لا فی الخارج هذا کلامه وقد سبق منا الکلام علی ذلک
ویرد علی قوله والا لزم کون الماهیه موجوده قبل قیام الوجود بها ان اللازم
کونها موجوده فی العقل قبل وجودها فی الخارج وقد مر الکلام فیه مفصلا
وایضا اذا لم یمکن العروض المطلق والخارجی فی العقل کما صرح به اولا ولا فی
الخارج کما صرح به ثانیا فکیف یکون عروضهما فی نفس الامر وهو منحصر فی الخارج
والذهنی فان زعم انه نحو اخر من الوجود فیصیر القسم الاول ما لخصوص الوجود
بحسب نفس الامر فیه مدخل والثانی ما لخصوص الوجود الخارجی والثالث
ما لخصوص الوجود الذهنی ولا یلایمه ما ذکره من ان القسم الاول ما لیس
لخصوص احد الوجودین فیه مدخل کما لا یخفی علی الطبع السلیم بل یلغو ذکر
الخصوصیه فی الوجودین اولا مدخل لهما فی عمومها ایضا وایضا مثل المحدود الذی
ذکره لا یتم علی تقدیر الاتصاف فی نفس الامر کما مر والتحقیق کما عرفت ان الوجود
مما ینتزعه العقل من الماهیه ویصفها به ومصداق ذلک الوصف هو عین
الماهیه وقد عرفت الفرق بین المنتزعات الذاتیه والعرضیه فان قلت فیکون

الحکم

الحکم بثبوت هذه المنتزعات لها کاذبا کما بینتم انه لا ثبوت لها اصلا قلت انما
یلزم کذبه اذا کان الحکم بثبوتها لها ثبوت الاعراض لمحالها اما اذا کان المراد ثبوتها
لها کونها منتزعه منها بضرب من التحلیل او المطلق الشامل له فلا فان قلت فجمیع
هذه المنتزعات معقولات ثانیه او بعضها ولم تمیز ما هو منها معقول ثان عما
لیس قلت بل بعضها وهو ما یکون الاتصاف به بحسب الوجود الذهنی ثم لا اشکال
فی کون الاتصاف بالکلیه ونظائرها بحسب الوجود الذهنی ولا فی ان الاتصاف
بالعمی والفوقیه مثلا بحسب الوجود الخارجی اذ الوجودان مشروطان للاتصاف
کما یدل علیه صحه تحلیل الفاء نقول وجد فی الذهن فصار کلیا ووجد فی الخارج فصار
فوقا او اعمی لکن فی نفس الوجود بین اشکال کما مر الیه اشار اذ لو اشترط فی الوجود
الذی هو طرف الاتصاف تقدمه علی الاتصاف ظهر ان الاتصاف فی الوجود الخارجی
لیس بحسب الخارج لکن لزم ان لا یکون الاتصاف بالوجودین فی نفس الامر بحسب نفس
الامر لعدم تقدم الشیء علی نفسه وان اکتفی بمجرد کونه منتزعا من الماهیه الموجوده
بذلک الوجود لزم ان یکون الاتصاف بالوجود الخارجی بحسب الخارج فانه منتزع من الماهیه
الموجوده فی الخارج فالوجه کما اشرنا الیه ان یعتبر فیه بعد کون الاتصاف مستلزما
لهذا النحو من الوجودان یکون الماهیه فی هذا النحو من الوجود غیر ملحوظه بذلک العارض
وظاهر ان الماهیه فی الوجود الخارجی ملحوظه بالوجود الخارجی وکذا فی الوجود فی نفس
الامر ملحوظه به بحسب نفس الامر وکذا فی الوجود العقلی ایضا ملحوظه به بحسب نفس الامر
لکن للعقل ان یاخذ غیر ملحوظه بشیء من العوارض فهو فی هذا الاعتبار معری
عن جمیع العوارض حتی عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود طرف للاتصاف به
وهو نحو من انحاء وجود الماهیه فی نفس الامر لا یقال هذا النحو من الوجود متقدم علی سایر
الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم الکلام لانا نقول ظاهر ان هذا النحو لا یتقدم له علی نفسه

والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم فتامل ومن هذا التقصير
ان عروض الوجود في نفس الامر ليس كعروض غيره من العوارض فان ظرف الاتصاف
بها مغاير لظرف ما يتقدم عليها بخلاف ظرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار ما كان
عليه ولذلك تفصيل يضيق عنه المقام لا يخفى على ثواقب الافهام **قوله** لانا نقول
ما ذكر على تقدير صحته **اقول** الاولى بترتيب البحث ان يقال ما ذكرتم على تقدير صحته انما هو
في الصورة الثانية وليس ثبوت الصورة في العقل ولا الاتصاف بها فيه عين الصورة
الثانية فلا يلزم الا الاجتماع بين صورتي النقيضين ولئن توهم ان ثبوت الصورة
عين الصورة فنقول بعد التنزل لا نسلم ان اللاثبوت ليس عينها فلا يلزم
الا اجتماع عين احد النقيضين وصورة الاخر **قوله** وقد عرفت بطلان المذهب
اقول قد عرفت تحقيقه وما على التحقيق فلا نعيدهما **قوله** اى عدم المعدوم
مطلقا **اقول** القرينة على هذا التفسير قوله قسم باعتبار فان قسم الثالث هو المعدوم
لا العدم وقوله ويصح الحكم الى قوله ولا تناقض فان هذا انما يلائم المعدوم لا العدم
بين العدم وساير المفهومات في صحة الحكم ولا يتوهم من الحكم عليه تناقض حتى يحتاج
الى دفعه **قوله** وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ويرتبط
بما سبق من ان للعقل ان يتصور جميع الاشياء فان انقسام الموجود في الخارج
اليهما لا مدخل له فيه وكذا المطلق يجوز ان يكون القسم الثاني مخصوصا بالموجود
الخارجي فتدبر **قوله** يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج لقائل ان يقول
معنى الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد
فكيف يتصور كون احدهما موجودا دون الاخر فان الاعمى في قولنا زيد اعمى لما كان متحدا
مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه بل نقول لا فرق بين الابيض والاعمى في ان مفهومهما
منتف في الخارج وفردهما موجود فجعل احدهما من الموجودات الخارجية دون الاخر

تحكم والجواب ان الشارح ذكر في الحاشية عند قول المص والوجود من المعقولات
الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود كان معناه وجود افراده واما المسميات
فاذا قيل انها موجودة كان معناه ان افراد ما صدق مسماها موجودة فمفهوم الاعمى
ليس موجودا الا ان افراد مسماه عدمية لانه يرجع الى المجرد اصطلاح جديد
والتحقيق انه اذا وجد فرد ما كان ماهيته موجودة بوجودها بالحقيقة واما عوارضها
فانما تكون موجودة بوجودها باعتبار اتحادها معها بوجه ما واتحاد الفرد مع الذاتيات
اتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد بالعرض فيكون الذاتيات موجودة بوجودها
بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك يقال ان الانسان لا بشرط شيء موجود
في الخارج حقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد ونحوه لكن ليس في ذاته
اعمى بل باعتبار خارج عنه فاذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبته بالعرض بخلاف
الانسان فان زيدا في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن زيدا ولا غيره
من الحيوانات بل شيئا اخر يكون ذلك المفهوم نعتا له اذا تمهد هذا فنقول معنى
كلام المص انه اذا حكم على الامور الموجودة في الخارج بالامور الموجودة في الخارج سواء
كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب مطابقته للخارج اذ يكون في قضية
خارجية لا سيما اذا على الحكم باتحادهما في الخارج فيشتمل مثل قولنا زيد انسان
وزيد ابيض وزيد اعمى ولا يشتمل مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم ههنا على الموجود
الذهني بالموجود الذهني بناء على ان الامكان من المعقولات الثانية التي يتصف
الماهية في الذهن اذ معنى هذه القضية اتحادهما في الذهن غاية ما في الباب
انه اعتبر ان يكون للموضوع من حيثية اخرى وجود في الخارج وهو خارج عما
هو الملاحظة في هذه القضية واما اذا حكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني
فلا يجب مطابقته للخارج سواء كان لهما وجود في الخارج او لم يكن وحاصله

ان القضايا الخارجية يجب مطابقتها للخارج سواء كان لهما وجود في الخارج
بخلاف الذهنيات فانه يجب مطابقتها في نفس الامر وهذا اولى بما ذكر في توجيهه
اما اولا فلانه لا يعلم من كلامه ان صحة مثل زيد اعمى باعتبار المطابقة للذهن
او للخارج لا يقال على توجيهك ايضا لا يعلم من كلامه حال بعض القضايا فان حال
الحقيقية على التوجيه الاول والذهنية على التوجيه الثاني موكول الى المقايسة
لانا نقول بعد العلم بحال الخارجية والذهنية لا شبهة في حال الحقيقية لان ما لها
اليهما وكذا بعد العلم بحال الخارجية والحقيقية لا اشتباه في حال الذهنية
وهو ظ فليس فيما ذكره بعد وايضا تخصيص بعض افراد القضية الخارجية بهذا
الحكم ونظمها في افرادها مع ساير اقسام القضية في سلك الاجمال مما ينبو عنه
الطبع السليم خصوصا مع استلزام هذا التوجيه الذهني الذي لا يخفى دفعه واما ثانيا
فلان سياق كلامه يدل على ان القسم الثاني يكون صحة مطلقا باعتبار المطابقة
لما في نفس الامر وهو اعم من الخارج والذهن قلت وقوعه هنا في مقابلة الخارج قرينة
ظاهرة على ان المراد به الذهن فان كون الصحة باعتبار المطابقة لما في نفس
الامر بالمعنى الاعم مشترك بين الجميع فلا وجه للتخصيص بالقسم الثاني وعلى هذا
فمصداق الحقيقية يعلم ضمنا لانه اما الخارج او الذهن او كلاهما ويحتمل ان يكون
ان يحمل قوله والا على ما ليس حكما خارجيا فيشمل الحقيقية ايضا ويكون المعنى
ان مصداق الخارجية هو الخارج ومصداق غيرها نفس الامر اما الحقيقية
فاعم من ان يكون في ضمن الخارج او الذهن او كليهما واما الذهن فقط فيكون
قد ترك التفصيل كما هو دابه واختار توجيه العبارة سهلة بعد ايصال المفصل قوله
او على الامور الخارجية اقول لما كان الامكان من المعقولات الثانية فالموصوف
بها انما هو الامر الذهني لا الخارجي فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على

الامر العقلى

الامر العقلي والحق ان الحكم اما على الموجود الخارجي بمثله او على الموجود الذهني كذلك
كما اشرنا اليه انفا لا يقال انا حكمنا على الامور الاعتبارية مثلا بالصفات
الخارجية او على الموجودات العينية بالمعقولات الثانية كان الاول حكما على
الموجود الذهني بالموجود الخارجي والثاني عكسه لانا نقول على الوجهين ان كان
الحكم باتحادهما في الخارج كان حكما على الموجود الخارجي بمثله وان كان باتحادهما
في الذهن كان حكما على الموجود الذهني بمثله وعلى الاول يعتبر في صحة المطابقة
للخارج وعلى الثاني يعتبر فيها المطابقة للذهن وليس معنى الحكم على الامور الخارجية
بمثلها ان يكون الطرفان موجودين في الخارج بحسب الواقع بل يعتبر اتحادهما
بحسب الوجود في الخارج فان الغرض بيان مصداق القضية الخارجية مطلقا
حتى يعرف بالمطلوب صدقها وكذبها فليتدبر قوله واما الحكم بالامور
الخارجية على الامور العقلية اقول على توجيه الشارح لا يعلم من كلام المص
ان المعتبر في صحة هذا الحكم المطابقة للخارج او الذهن كما لا يعلم حال مثل قولنا
زيد اعمى وانما يستفاد من خارج كما صرح به والوجه في التوجيه ما وجهناه
قوله والمراد بالحكم في هذا البحث اقول يعني ان لكون الطرفين الموجودين
في الخارج مدخلا في كون المعتبر في صحة الحكم الايجابي المطابقة مع الخارج ولا مدخل
له في هذا الحكم بالنظر الى المسالة لان وجود الطرفين لا مدخل له في كون المسالة
خارجية اصلا حتى يكون له مدخل في كون المعتبر في صحة الحكم هو المطابقة مع
الخارج بل المسالة تكون خارجية ومعتبرا في صحتها المطابقة مع الخارج سواء
وجد طرفاها او احدهما فقط او لم يوجدا لكن لم يتعرض الشارح في البيان الا للفرد
من القسم الثاني اكتفاء وعلى هذا فلو حمل الحكم على الايجابي ظهر صدق المقدمة اللزومية
ولو حمل على السلبي لم يصدق اللزومية لما علم من ان المعدوم لا مدخل له في الخارج

وان صدق الانفاقية وكذا الحمل على ما هو اعم لان المعدوم لا مدخل له فى الثانى
بالنسبة الى بعض موادّ صدقه وهو السالبة ولا يخفى ان المتبادر من امثال
هذا المقام هو اللزومية فينبغى ان يحمل الحكم على الايجابى لا نفال لا مدخل للمتقدم
فى الثانى بعد التخصيص بالايجابى اصلا لتحقق الثانى بدونه فى مثل زيد اعمى حينئذ
اعترف به الشارح لانا نقول الثانى هو وجوب التطابق كما صرح به وذلك
لا يتحقق فى الموجبة بدونه واما فى السوالب فوجود الطرفين لا مدخل له فى ذلك
الوجوب اصلا نعم صدق ذلك الوجوب معه انما هو اتفاقا بوجه كلام
الشارح فتامل فيه **قوله** وان صدق شئ على آخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على
وجود الآخر فيه **اقول** ان اراد ان صدق الحمل الايجابى يتوقف على وجوده فى الخارج
فمم وان اراد ان ثبوته له واتصافه به يتوقف على وجوده فيه فمم والسند اتصاف
الهيولى بالصورة كما مر والقول بان المتقدم على وجود الهيولى ذات الصورة
دون الاتصاف وان المتقدم هو الاتصاف بصورة ما وهو اتصاف ذهنى
والاتصاف فى الخارج انما هو بالصورة المشخصة وهى متاخرة عن وجود الهيولى
لا يجدى فى دفع المنع وان يكفى فى دفع النقض كما مر بل لا بد ههنا من اثبات
المقدمة الممنوعة والحاصل ان الاستلزام مسلم واما التوقف فلا **قوله**
والا فكون النسبة السلبية الخارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين
فى الخارج ويرد عليه ان كون النسبة الايجابية خارجية ايضا لا يتوقف على ذلك
على زعمه حيث صرح بان زيد اعمى قضية خارجية مع اعترافه بان المحمول غير
موجود فى الخارج والجواب ان كون النسبة الايجابية خارجية على الوجه الكلى يتوقف
على وجود الطرفين وبدونه قد وجد بخلاف النسبة السلبية فان كونها خارجية
على هذا الوجه لا يتوقف على وجود الطرفين اصلا وفيه ان هذا انما يدل على عدم

جواز

جواز التخصيص بالموجبة اذ لو جعل الحكم اعم من الايجاب والسلب كان كون
النسبة خارجية على الوجه الكلى موقوفا على وجود الطرفين تارة دون ذلك
فقد يكون خارجية وقد لا يكون فلا فرق بين التخصيص بالايجاب والتعميم فتامل
قوله وههنا اشكال قوى قد اشرنا اليه فيما سلف نحن قد اشرنا الى دفعه فيما
سلف ونقول ههنا قوله والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق ان اراد المغايرة
بالذات فمم وان اراد مطلق المغايرة الشاملة للاعتبارية فمم لكن لا يلزم منه ان يكون
الوجود فى نفس الامر مغايرا للوجود الذهنى بالذات بل نقول هذه النسبة الموجودة
فى الذهن مطابقة لنفسها من حيث هى موجودة فى نفسها وان كان تحقق وجودها
فى نفسها بوجودها فى الذهن فانها من حيث هى وجودها فى الذهن مغايرة لها
من حيث وجودها فى نفسها كان وتفصيله ان النسبة اذا وجدت فى الذهن
كان لها وجود ذهنى سواء كان ذلك باختراع العقل وبعمله كما فى الحكم بزوجية
الثلثة مثلا او بدون اختراعه كما فى الصوادق واذا كان تحققه لمحض الاختراع
والعمل لم يكن موجودا فى حد ذاته اى مع قطع النظر عن ذلك الاختراع
واذا كان تحققه لا لمحض الاختراع بل كان شيئا من شانه ان يتنزع منه
ذلك كان موجودا مع قطع النظر عنه وان كان موجودة فى الذهن الا انه موجود
فيه بدون بعمله فهو من حيث انه موجود فى الذهن مطابق له من حيث انه
موجود فيه بلا عمل والاعتبار الثانى هو الوجود فى نفس الامر فان المنظور اليه
فى هذا الاعتبار هو مطلق وجوده فى حد ذاته اعم من ان يكون فى الخارج او فى الذهن
على الوجه المذكور الا ان امرا آخر وهو عدم صلاحيته للوجود الخارجى اقتضى
ان يكون ذلك الوجود له فى الذهن فالنسبة الذهنية فى الصوادق مطابقة
لها من حيث انها موجودة فى نفسها حتى لو كانت موجودة فى الخارج ايضا كانت

مطابقه لها بخلافها فى الكواذب اذ ليس لها الوجود فى نفسها اى الوجود
بلا تعمل واختراع اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن اذا عرفت ذلك عرفت
اندفاع قوله وايضا فانهم قالوا الى قوله وهذا تصريح منهم بمغايرتها لان معنى
قولهم ان المعتبر فى صحة الحكم مطلقا هو المطابقة لما فى نفس الامر لا لما فى الذهن
من حيث انه فى الذهن والا لزم صدق الكواذب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
الوجود الذهنى مع فردا من افراد الوجود فى نفس الامر وكذا قوله ومعلوم
ان ما لا يكون فى الاذهان يكون فى الخارج لعدم الواسطة وهو ظ جدا وكذا
قوله وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن فى الذهن يكون فى خارج
الذهن لا محالة فما معنى قولهم انا كان طرفاه غير موجودين فى الخارج يكون صحة
لمطابقة لما فى نفس الامر لا لما فى الخارج ولا لما فى الذهن وذلك ان مرادهم بالخارج
ما يقابل الذهن مطلقا فاذا لم يكن الطرفان موجودين فى الخارج لا يكون صحة مطابقة
للخارج بهذا المعنى وهو ظ ولا لما فى الاذهان بل لمطابقة لما فى نفس الامر وان كان
وجوده فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى على اصل ما عرفت انفا وما وقع فى بعض
عبارة القوم ان صدق الخبر بمطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية
المراد به هنا الخارج عن النحو الفرضى من الذهنى لا عن الذهن مطلقا كانهم نزلوا
فى هذه العبارة ما لا يكون وجوده بفرض من العقل وان كان فى العقل منزلة
الموجود خارج العقل ولا مساحة فى الالفاظ بعد ظهور المعنى واسعايهم فى
مواضع سعدن المراد وقد عرفت المراد من قولهم الحكم انا كان طرفاه غير موجودين
الخ فتثبت ولا تتبع الاهواء المزلة والاوهام المضلة والله ولى الرشاد ومنه العصمة
والسداد **قوله** وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده **اقول** نحن ايضا لا نعيد
جواب ما ذكره **قوله** ويمكن الجواب بان نفس الامر **اقول** انت خبير بانه لا يدفع

الاشكال

الاشكال عنهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال
فالاولى ان يقال ان المطابق لما ارتسم فيه من حيث التصديق به صادق وتلك
الكواذب وان كانت مرتسمة من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها
فان الحافظ لا يلزم ان يكون مدعيا بما يحفظه بل ولا ان يكون مدركا له الا
ان الحال خزانة الصور وليس مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعانى ولا تدركها
فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب
الحفظ فقط وذلك لبراءته عن الشرور التى هى من توابع المادة لا يقال لا معنى
للعلم الا حصول مجرد عند مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما به لانا نقول هذا
انما يستلزم كونه عالما من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق
ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعانى التى يتعلق بها التصديق وذلك
يستلزم تصورها ولا يلزم حصول التصديق بها اصلا **قوله** واعترض
ايضا بانه سيجئ **اقول** ثم فان المطابقة لا تستدعى المغايرة بالذات كما مر
تفصيله **قوله** بل لكونه عينه **اقول** فيكون صدق الخبر اعم من كونه فى نفس
الامر او مطابقا له مع انهم لم يفسروه الا بالمطابقة فيحتاج الى ارتكاب عموم المجاز
فى التعريف وهذا تكلف مستغنى عنه بما ذكرنا على ان فى كلام ارسطاطاليس فى اثر
لوجيا ما يفهم ان علم المبادى لعله من يوصف بالصدق لا باعتبار وانما هو الحق يعنى
انه الواقع لا المطابق للواقع **قوله** ولا كذلك علم الواجب ان اراد علم الواجب يوصف
بالصدق لا باعتبار المطابقة بل بمعنى اخر اتجه عليه انهم فسروا التصديق بالمطابقة
وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب ورد عليه انه خلاف العرف العام
والخاص الا ان يحمل على ما نقل عن ارسطاطاليس ايضا وان اراد به عين نفس الامر
فلا حاجة فى صدقه الى اعتبار المطابقة اتجه عليه بعد الاغماض عن ظاهر تعريف

الصدق كما اشرنا اليه انه مخالف لما وقع من ان نفس الامر هو العقل الفعال
اذ يكون الواجب والمبادي العالية باسرها نفس الامر **قوله** لا يصح في مفضوبه
لان مقصوده ان العقل يتصور كل شي وقد جعل التقسيم والحكم دليلا على
ذلك ولا يختلف هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه **قوله** واما ثانيا فلانه
بعد ما بين **اقول** لا يخفى ان جواز كون امر ما ذا هوية وثبات باعتبار وعدمي هو
ونثبات باعتبار لا يدفع هذه الشبهة اذ منشاؤها ان صدق الخبر بمطابقته للخارج
فيلزم ان يكون لكل من المتمايزين هوية ثابتة في الخارج وظ انه لا يندفع بذلك
وانما يندفع بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج باعتبار ما وذلك لم يبين
اصلا وانما بين ما هو اعم منه **قوله** واما ثالثا فلان المتمايزين هما **اقول**
لك ان يقول المتمايزان هما مفهوما الثابت في الذهن وعدم الثابت في الذهن واللازم
من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين اللذين ليسا ثابتين في الخارج
فقول هذا القائل ما ليس ثابت في الخارج ثابت فيه المراد به نفس المفهومين اللذين
هما غير ثابتين في الخارج وكانه رام بذلك الاختصار في العبارة ادماجا للملازمة
وبطلان التالي في عبارة واحدة كانه قال لزم ان يكون القسمان ثابتين في الخارج
مع انهما غير ثابتين وهذا على ما ذهب القائل وتبعه الشارح من ثبوت الطبايع الكلية
في الخارج ظ جدا وقد يتوهم في توجيه ان هذه القسمة لما كانت مستوعبة لجميع المفهومات
كان ما ليس بثابت في الخارج داخلا في القسمين او احدهما فيلزم ثبوته في الخارج
وهو توهم فاسد اذ لا يلزم من وجود المفهوم وجود جميع افراده **قوله** وحقيقتها
ادراك ان النسبة واقعة **اقول** الاولى ان يقال ادعان وقوع النسبة او لا وقوعها
لئلا يخرج منه الشك والوهم بل التحصيل ايض فان التصديق ادراك حاضر مغاير
للتصور بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد به الوجدان الصحيح وهذا النوع

من الادراك لا يتعلق الا بمعلوم خاص هو ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف
التصور فانه امر لا حجر فيه يتعلق بكل شي حتى يتعلق بكل شي حتى التصديق فافهم
قوله بل لا يكون هناك حمل حقيقي **اقول** بل لا يكون هناك حمل اصلا اذ لا يتعقل
النسبة الا بين اثنين بالبديهة وتكرر ادراك شي واحد ذاتا واعتبارا لا يكفي
وتفصيله ان الشي الواحد كذلك لا يمكن ان يتعلق به ادراكان من نفس واحدة
في زمان واحد فان حصول صورتين مجتمعتين من امر واحد في نفس واحدة
ممتنع بالضرورة الوجدانية فلا بد ان تزول احدى الصورتين عن النفس حتى
تحصل اخرى وح لا يكون الا ادراك واحد يتعلق بمفهوم واحد فكيف يتصور النسبة
مع انتفاء التعدد في الادراك والمدرك فان الادراك السابق الزائل لا مدخل
له في صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز تصور النسبة بسبب الصورة الزائلة
لجاز الحكم على الامور المنسية والمذهول عنها ولو كفى الصورة الواحدة الحاضرة
لم يحتج التصديق الى التصورات الثلث بل الى تصورين فقط احدهما تصور واحد
هو بعينه تصور الموضوع والمحمول والثاني تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزاء
القضية اثنين اذ لا تعدد عندهم في المفهوم بل في الادراك فقط على ان بعض
من توهم ذلك قال بان القضية التي محمولها الوجود لا يحتاج الى الرابطة فيلزم
عليه انه اذا حمل مفهوم الوجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما
واحدا يتعلق به ادراكان اذ مفهوم الموضوع والمحمول عنده واحد ومعنى
الرابطة لا يحتاج اليه ههنا فيحصل القضية البسيطة فلا يصح تفسيرها
بالقول الى غير ذلك من المفاسد واظن ان الفطرة السليمة يكفي مؤونة هذا
البحث اذ من البين ان النسبة تعتبر بين المفهومين فاذا انتفى تعددهما فكيف يتصور
النسبة ولا بين فان قال انه يتصور كون المدرك ههنا هو المدرك هناك فقد

رجع الى المغايرين المدركين **قوله** ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما اه **اقول** قد يطلق الحمل بمعنى الحكم الحملي وهو الذي يرتسم وقد يطلق على متعلقه وهو المراد ههنا ولذلك فسر باتحاد المتغايرين مفهوما بحسب الذات فانه متعلق الحكم اعني وقوع النسبة وقد ترك القسم السلبي اكتفاء بالاصل ولما اراد تعريفه على وجه ساول الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول والذات بالموضوع كما هو المعتبر في المتعارف **قوله** فلا يرد عليه **اقول** حمل القائل الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه بانه لا يسع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود والاتحاد حمل السواد على الحركة وحمل الشارح على ما صرف هو عليه لتندفع تلك ونحن نقول ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون الشيء صادقا عليه كونه هو بنحو من انحاء الاتحاد معود شبهه الحمل جمعا فانك اذا قلت ح و ب متحدان فيما صدق عليه كان هذا حكما على شيء واحد بانه يصدق عليه ح و ب معا فيقول السائل هذا الذات ان كانت عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره لزم اتحاد الاثنين ولا يتحتم مادة الشبهة الا بان يقال هما متحدان في الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتي تحقيقه **قوله** اذ لا اتحاد هناك في الوجود **اقول** لا نسلم انه لا اتحاد بينهما في الوجود اصلا فان الاعمى مثلا موجود بوجه ما بوجود زيد فانه اذا وجد زيد فقد وجد الانسان والحيوان وسائر ذاتياته من حيث انها عينه من حيث الذات وقد وجد الاعمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار انه تلك الامور بالعرض وان لم يكن اياها من حيث ذاته فلذلك نسبت وجوده الى تلك الامور بالعرض فهي متحدة معه في الوجود بمعنى انها موجودة بوجوده بالعرض ومصداق ذلك في مثل الاعمى كونها منتزعة منه وفي الاسود قيام السواد به ولو لم يكن بينهما اتحاد في الوجود بوجه ما لم يصح الحكم

يكون الاعمى

يكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها زيد ولم يسر الحكم على الاعمى الى افراده وتفصيله ان معنى الهو هو مقول بالتشكيك كالوجود كما صرح به المص كالوحدة فكون زيد هو الانسان اولى من كونه اعمى فان الاول اتحاد بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ في الشفاء والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا اخر انه هو الاخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كما يقال ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع واحد كقولنا ان الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ عرض ان حمل عليهما عرض واحد انتهى كلامه ونقول ايضا ان الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة اما اذا كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود فلذلك قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود فانه المتعارف المشهور اذ لا يقال في المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود احدهما والاخر موجودا بالعرض بالمعنى الذي اشير اليه كما في حمل الاعتباريات عليها فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود وفي غيرها بمعنى الاتصاف كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو هو من غير ملاحظة الاتصاف بمبدا الاشتقاق بل معنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون بالذات او بالعرض واذا قيل مثلا ح ب فان اريد مطلق الاتحاد

صدق باى نحو من انحاء الوجود يوجد بينهما وان اريد به المعنى الاخص مطلقا
صدق بكونهما متحدين فى الوجود سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض وان اريد
الاتحاد بالذات لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتيا او ذاتا للاخر او بالنحو
العرضى لم يصدق الا بان يكون احدهما عرضيا للاخر وربما صدق الحمل باحد
الاعتبارين وكذب بالاخر مثلا الجزئى جزئى صادق بالاعتبار الاول كاذب
بالاعتبار الثانى والمعلوم معلوم ضرورى صادق بالاعتبار الاول كاذب
بالاعتبار الثانى فان كون المعلوم معلوما بذلك الاعتبار ممكن غير ضرورى
فان مصداق اتصافه بالمعلومية وهو غير ضرورى **قوله** لانه لا تصور
التغاير فى المفهوم مع الاتحاد فى الوجود الذهنى اذا حصل فى الذهن الاربعة مثلا
فقد حصل فيه الزوج وسائر ما صدق عليه بنحو من الانحاء فان الاربعة زوج
وعدد وغيرهما فوجودها هو وجود تلك المفهومات الصادقة عليها نعم
ليست تلك المفهومات باسرها موجودة فيه بالذات وهذا لا ينافى وجودها
مطلقا سواء كانت بالذات او بالعرض **قوله** وجه الاتحاد قد يكون احدهما
وقد يكون بالسا **اقول** جهة الاتحاد قد يكون الموضوع وحده او المحمول وحده
كما فى المثالين الاولين وقد يستوى نسبتها الى الموضوع والمحمول كما فى قولك
زيد زيد فان الموضوع هو زيد ملحوظا بامر والمحمول هو زيد اما ملحوظا بامر
اخر او بدون الملاحظ وجهة اتحادهما هو زيد المكرر اعتباره فى الطرفين ولذلك
يكون مثل هذا الحمل مفيدا كانك قلت زيد الذى ادركته الان هو زيد او هو
زيد الذى ادركته امس بمعنى اتحادهما فى زيد المكرر لا فى الخارج الذهن فانه قد
لا يكون ضروريا وهذا القسم الثالث هو الذى يسمى حمل الشئ فى نفسه وقول المص
قد يكون احدهما يشمل هذا القسم ايض **قوله** وما يلزم بطلانه على تقدير صحته

اقول

اقول قيل يرد عليه انه يلزم بطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل صح وانت خبير
بان دليله انما يدل على بطلان الحمل الاتحادى وربما يحرر دعواه سلب الصحة عن الحمل
فلا يرد عليه ذلك على ان له ان يقول سنده ما الى هذه الدراسة لكم فيلزم عليكم
الاعتراف بفساد الحمل فان نقل الكلام الى قوله هذا الدراى لكم فله ان يقول هذا
ايض الدراى لكم وهكذا وهذا لا يقدح فى غرضه الذى هو ابطال السلب فى الحمل
قوله والا لم يكن الحمل صحيحا اى صادقا فالشبهة انما ترد على حمل الوجود باعتبار صدقه
قوله قلنا ثم فان الوجود **اقول** اذا سلم ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت
له كما هو المشهور عند المتاخرين فثبوت الوجود للماهية يجب ان يكون متاخرا عنه
فى نفسه فان لم يلزم محذور فى الوجود الخارجى بناء على ما قيل ان ثبوته للماهية
فى الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الذهنى على الوجود الخارجى فلا مخلص عنه
فى الوجود الذهنى والمطلق على ما سبق تفصيله وبعد التنزل عن هذا المقام اذا لزم
ان يكون للماهية قبل وجودها وجود سواء كان فيه محذور ولا فكيف يصح قول
المص ان اثبات الوجود للماهية لا يستلزم وجودها قبل وجودها على ما وجهه به
الشارحون ولعل ذلك من المص اشارة الى ما اشرنا اليه سابقا من ان ثبوت
الشئ للشئ لا يجب تاخره عن ثبوته فى نفسه وان استلزم ثبوته فى نفسه او كان
عين ثبوته فى نفسه قال الشيخ فى التعليقات وجود الاعراض فى انفسها هو
وجودها فى موضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفا لها
لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون
موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى
ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه هو نفس
وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده فى موضوعه وهو وجود ذلك

فيها ابيض فالوجود الذى للجسم هو موجود به الجسم لا كحال البياض والجسم فى كونه
ابيض لان الابيض لا يكفى فيه البياض والجسم هذا بعدان قال ان سئل هذا الوجود
موجودا وليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود
فان الوجود هو الموجود به هذه كلماته ويتلخص منها ان نسبة الوجود الى الماهيه
ليست كنسبة ساير الاعراض فان تلك الاعراض تصير موجوده بتلك النسبه
بل هى على وجودها والماهيه تصير كنسبة الوجود اليها موجوده بل هى عين وجودها
فلا جرم لا تتاخر عن وجود الماهيه **قوله** فيكون حصول الوجود للماهيه
شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع بين النقيضين **اقول** فان صدقه يقتضى
كونها غير موجوده ونفسه تقتضى وجودها لامتناع الحكم على المجهول المطلق
فالشبهه فى سلب الوجود ايضا باعتبار الصدق **قوله** لكن ليس شرط السلب
الوجود **اقول** اراد بالسلب ههنا اللاوقوع لا الانتزاع كما فى العبارات المسامحيه
وفى قوله وهما الا باقصان السالبه المطلقه العامه اعنى سلب الوجود عن الماهيه
فى الجمله **قوله** واعلم ان انقسام المفهومات **اقول** هذا يدل على ترديده فى هذا
الاصل فيلزم ترديده فى الفرع ايضا فلا حاجة له الى التزام كون البحث
عن العدم بطلا كما مر فى الحواشى وهذا ما توصل اليه هنا من تحريره بعض
الاحتمالات التى فيها لعدم وجه عن هذا الالتزام **قوله** والحمل والوضع
من المعقولات **اقول** سببه ان المراد ان قول الموضوع والمحمول على افرادهما
بالتشكيك اطلاقا للمبدا واراده للمشتق على سبيل المسامحه المشهوره فان الاخص
اولى بالموضوعيه والاعم اولى بالمحموليه واما ان قول الحمل والوضع على افرادهما
بالتشكيك كما صرح به الشارح فخلاف الظ **قوله** وهو ما لا يكون له وجود
بنفسه لكن ما صدق عليه **اقول** على قول من نفى وجود الكلى الطبيعى لا فرق

بين السواد

بين السواد والجسم والفرس والانسان واللا اعمى فان جميعها غير موجوده
عنده بل ما صدقت هى عليه واما التحقيق فالثلثه الاول موجوده بالذات
بخلاف الاخرين فانهما موجودان بالعرض بوجود ماله اتحاد معها بوجه ما على
ما عرفت عن قريب **قوله** قيل ما سماه موجودا بالعرض **اقول** الموجود بالعرض
مثلا ما هو صادق على الموجود صدقا عرضيا مثلا انا وجدت زيدا فانه وذاته
موجوده بالذات وعرضياته موجوده بالعرض قال فى الهيات الشفا الوجود
للشى قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل
وجود زيد ابيض والامور التى بالعرض لا تحد فيترك الان ذلك ونشتغل بالنحو
والوجود الذى بالذات انتهى وتحقيق المقام ان ما بالعرض مطلقا انما يقال فيما
لا يكون موصوفا حقيقه بذلك الشى وذلك جار فى ساير الاتصافات كما
قال فى طبيعيات الشفا فى تحقيق الحركه بالعرض وانا علمت الحال فى الاين والوضع
فاحكم بمثلها فى ساير الابواب فانه يقال ان للشى اسود بالعرض اذا كان الموضوع
للسواد ليس هو بل شيا اخر يقارنه او يخالطه او جسما هو عرض فيه او جسما
هو هو بعينه فى الموضوع وليس هو هو بعينه فى الاعتبار كقولنا ان البناء اسود
فان السواد ليس موضوعه هو الجوهر مع البنائيه بل الجوهر مع البنائيه عرض له
ان كان هذا الجوهر القابل للسواد وقد يقال للجوهر اذا كان ليس موضوعا اولا
للاسود بل موضوعه الاول شى فيه لا كجزء وهو السطح فان السواد يعتقد
ان محله الاول هو السطح ولاجل السطح يوجد للجسم انتهى واعلم ان الشيخ صرح
بان النفوس الغير المنطبعه لا تتحرك فى الاين بالعرض مع تصريحه بان المتحرك بالعرض
هو ما لم يلحقه فى نفسه مفارقه اين لا اول او وضع او اول كم او كيف بل هو مقارن
لشى لزم مقارنته لانه فاذا تبدل لذلك الشى حال نسب اليه كانت له بالعرض وجعل

ذلك على وجهين الاول ما يكون المتحرك بالعرض هو فى نفسه فى مكانه وذو وضع
وقابل للحركة الا انه لم يفارق مكانه ووضعه بل الشى الذى هو محمول فيه
مفارق مكانه وهذا لازم له فيلزم ان يقع له لاجل حركة ما هو فيه حصول
فى جهة يقع اسان غير الجهة التى كان يقع عليه الاشارة منها او يقع له وضع
اخر بالقياس الى الجهات كالمنقول فى الصندوق وهو ساكن فيه حافظ لمكانه
والثانى ان لا يكون من شانه ان يكون له اين ووضع وان يتحرك بالذات
وهو ان لا يكون مقارنة المتحرك بالعرض للمتحرك بالذات مقارنة جسم لجسم بل
مقارنة شى من الاشياء الموجودة فى الجسم صورة فى هيولاه او فى الجسم فيصير له
بسبب الجسم جهة يحصل بها الاشارة الواقعة الى ذاته ويصير له اجزاء كاجزاء
الجسم فيصير له كالاين الجسم وكالوضع لوضع الجسم فاذا حصل للجسم مكان لغير
تلك الجهة المصابة بالاشارة واذا حصل له وضع اخر تبدلت حاله فيقال
انه قد انتقل فى الاين او الوضع هذه كلماته متعلقة بحسب الحاجة واقول لما كان
الاتصاف بالعرض راجعا الى اتصاف ما يقارن الشى فلم لا يكون النفس المفارقة
متحركة بالعرض بعلاقة انها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم يكن تعلق المقارنة
التى بين جسم وجسم او بينه وبين الامور المخالطة بمادته على انه قال فى جواب
سؤال من قال لم كانت النفس يقال لها انها تتحرك بالعرض فى الاين ولا يقال
لها انها تسود بالعرض بسواد البدن التحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق
ذلك على النفس بالعرض صح اطلاق هذا وذلك اذا كان السواد فى العضو الاول
الذى فيه النفس بعينه وان كان احد الامرين وقع فى العادة ولكن ظهور
نقله ما فيه النفس اذ كانت منطبعة فيه اكثر من ظهور ساير استحالاته وذلك
لان الناس يحكمون بان الجسم اذا زال عن اصابة اشارة ما زال ما معه فصار اليه

اشارة

اشارة اخرى يخصه ولو كان الشى غير محسوس كانهم يوجبون الحصول فى الحيز
لكل موجود كان محسوسا او غير محسوس ولا يوجبون التسود الا القابلة
او لغلبة احكام الحس عندهم لكل شى لا يمسون موجودا لا يشار اليه فهذا هو
الذى اختلف به الامران عند الجمهور ولانه سبب غير واجب فمقتضاه غير واجب
الى هنا كلامه وذلك ان يقول كما ان ذلك غير واجب يكون المتحرك بالعرض
منحصرا فى القسمين اللذين ذكرهما ايضا غير واجب فان ما يقتضيه وهو انحصار
المتحرك بالعرض فيما اليه اشارة غير واجب وان اراد ان الجمهور لا يطلقون المتحرك
بالعرض الا على القسمين المذكورين فالعلاقة المعتبرة منحصرة فى ذينك الوجهين
فكذا لا يطلقون الاسود بالعرض على النفس كما اعترف به والحق الذى لا تكلف
ان الاتصاف بالعرض لا يحصر بذاته فيما له علاقة مقيدة نعم التعارف الخاص
والعام قد يخصه فى بعض المواد ببعض العلاقات كما فى الصورة المذكورة واما
حركة النفس المجردة بالعرض فليس مما ابى عنه التعارف فانك تقول تحركت من ههنا
الى هناك وكذا غيره من صفات البدن تنسب الى النفس نعم يصح سلب المتحرك
بالعرض على الوجهين الخاصين من النفس لا سلبه مطلقا ومن ههنا عنف البحث
علم ان التجوز فى الموجود بالعرض فى نفس الاتصاف وظن ان المجاز فى صورة الوجود
الكتبى فى جعل المدلولية بالعبارة وجودا للدال عليه فى الخارج كان من قبيل
الاتصاف بالعرض سواء كان متعارفا او غير متعارف وليس الكلام فيه بل
فى ان تقسيم الوجود الى الكتبى مجاز وان اقسامه الحقيقية اثنان لا غير فتامل قوله
لا يقولون بانعدام الاجساد هذا بناء على نفى الجزء الصورى للاجسام وحصر اجزائه
فى الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين ظ وكذا على مذهب المص حيث قال ان حقيقة
الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو انعدم الجزء

فی الاجسام بل یکفی فی المعاد الجسمانی کون الاجزاء المادیه بعینها ولا یقدح فیه
فیه تبدل الجزء الصوری بعد ان کان اقرب الصور الی الصورة الزایله فان قیل
فیکون تناسخا قلنا المسمی عندنا هو اسمال الی البدن مغایر له بحسب الماده لا الی بدن
متالف من عین ماده هذا البدن وصورة هی اقرب الصور الی الصورة الزایله
فان سمیت ذلک تناسخا فلا بد من البرهان علی امتناعه فان النزاع انما هو فی المعانی
لا فی الالفاظ **قوله** یعنی لو صح اعاده المعدوم لصح الحکم علیه الخ القایل ان یقول
لو تم هذا لزم ان لا یوجد المعدوم اصلا فیلزم انتفاء الحوادث بان یقال لو صح
ایجاد المعدوم لصح الحکم علیه بصحه الایجاد الی اخر ما ذکر وهذا النقض اظهر مما اورده
الشارح واعلم انه قال الشیخ فی التعلیقات فی بیان هذا المطلب اذا وجد الشیء وما
ثم لم یعدم واستمر وجوده فی وقت اخر وعلم ذلک او شوهد علم ان الموجود واحد واما
اذا عدم فلیکن الوجود السابق ا ولیکن المعاد الذی حدث ب ولیکن المحدث
الجدید ح ولیکن ب ح فی الحدوث والموضوع والزمان وغیر ذلک ولا تمام
فلا یتمیز ب عن ح فی استحقاق ان یکون ا منسوبا الیه دون ح فان نسبته
الی الامرین متشابهین من کل وجه الا فی النسبة التی ینظر هل یمکن ان تختلف فیهما
او لا یمکن لکنهما اذا لم یختلفا فلیس ان یجعل لاحدهما اولی من ان یجعل للاخر فان قیل
انما هو اولی لب دون ح لانه ان کان لب دون ج فهو نفس هذه النسبه واحد
المط فی بیان نفسه بل یقول الخصم انما کان لب لا ناصح مذهب من یقول ان الشیء
یوجد فیعدم من حیث هو موجود وشیء من حیث ذاته بعینه ذاتا لم یفقد من حیث
هو ذات ثابت ثم اعید الیه الوجود امکن ان یقال بالاعاده الی ان یبطل من وجود
اخری واذا لم یسلم ذلک ولم یجعل للمعدوم فی حال العدم ذات ثابت لم یکن احد
الحادثین مستحقا لان یکون قد کان له او هو الموجود السابق دون الحادث الاخر

بل اما ان یکون

بل اما ان یکون کل واحد منهما معادا او لا یکون ولا واحد منهما معادا ولما
کان المحمولان الاسان موجهان کون الموضوع لهما مع کل واحد منهما غیر نفسه
مع الاخر فان استمر موجودا واحدا ونا ثابته واحدة کان باعتبار الموضوع
الواحد القایم موجودا ونا ثابتا واحدا او بحسب اعتبار المحمولین شیئین اثنین
فاذا فقد استمراره فی نفسه ذاتا واحدة بقی له الاثنینیه الصرفه لا غیر هذا کلامه
ولیس فیه استدلال علی امتناع العود بامتناع الحکم علی المعدوم کما قرره المتاخرون
وکیف یتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة عن فقد
الذات وبطلانه فلا یکون موضوع الوجودین والعدم شیئا واحدا العدم
انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتیاز المعاد عن المستانف المعروض
واختصاصه بصفه الاعاده ان کان لکونه ثابتا من حیث الذات فی حال العدم
فهو بط لان المعدوم لا هویه له وان کان لکونه معروض الوجود اولا فهو عین النسبه
التی وقع النظر فی امکانها وذلک غیر متصور مع فقد الاستمرار لانه یوجب الاثنینیه
الصرفه والظاهر ان ذلک مقصود المص وکلامه ظاهر الانطباق علیه من غیر
کلفه فانظر قوله فلا یصح الحکم علیه بصحه العود بانه لا یصدق الحکم علیه بها فیندفع
عنه تلک الایرادات المبنیه علی ما قرره نعم ینبغی ان یقال ان المعدوم فی الخارج یجوز
ان یبقی فی نفس الامر بحسب الذهن فیحفظ وحدته بحسب ذلک الوجود فیندفع بان
الموجود الذهنی بالحقیقه هو الهویه المکتنفه بالمشخصات واتحادها مع الوجود
الخارجی بمعنی انها بعد التجرید عینه فلیست ایاه مطلقا بالفعل فتامل **قوله**
والجواب انه لا معنی لتخلل العدم اه معنی تخلل العدم بین نفسه ان یکون عدمه
مسبوقا وسابقا لشیء واحد بعینه بالسبق الزمانی فاذا جاز الاعاده یکون
سابقا علی عدمه وهو بعینه مسبوق بذلک العدم وهو وهم لاستلزامه تقدم

الشي على نفسه بالزمان وهو مح بالبديهة وهذا نحو الدور فانه مح لاستلزامه
تقدم الشي على نفسه بالذات ومن ههنا سبب ما في قوله ان التخلل بحسب
الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه فان تخلل زمان العدم
بين زماني وجود شي واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شي واحد بعينه بان يكون
ذلك الشي سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به فان قيل لا نم لزومه
بل لزم تخلل العدم بين وجودي شي واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود
يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشي الواحد لا يكون له
وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شي هو عينه في الخارج وان كان
غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض التي
يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود
ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة وقال الشيخ
في التعليقات ولم لا يكون نفسه معادا ويكون الوقت ايض معادا فيكون
الحدوث ايض معادا فيكون ليس هناك وجودان ولا زمان ولا احد وثان
اثنان بل واحد بعينه معاد ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف يكون اثنينية
ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول ثم قول من يريد ان يهرب عن هذا منهم
ويقول الوجود صفة والصفة لا توصف فلا يعقل وليس بشي ولا موجود
وان الوقت او بعض الاشياء لا يحتمل الاعادة وبعضها يحتمل حتى لا يلزمه ان فرض
الاعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ويجوز ان يكون ما هو معاد ليس بمعاد
اصلا قول ملفق تفضح البحث المحصل هذا لفظه ولما كان الشيخ يدعي بداهة
المدعى لم يبال بذكر بعض المقدمات في صورة المنع **قوله** وايض يلزم
بعد الدليل **اقول** لا يخفى ان الذات مستمرة في زمان البقا فلا يلزم تخلل الزمان بين

الشي

الشي ونفسه بل تخلله بين الشي باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار
وقوعه في الزمان الثاني لان السابق بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق
انما هو الزمان بالذات والشي مع حصوله في زمانين بالواسطة لا نفس
الذات من حيث هي لانها مستمرة مدبر **قوله** من حيث صدق على شي واحد
في زمان واحد من جهة واحدة **اقول** لم يظهر من تقريره وحدة الجهة وانما يظهر بان
يقال لو جاز اعادته مع جميع عوارضه وحيثياته كما علم من كلام الشيخ وح يصح
منع الملازمة **قوله** لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض **اقول** المعلل اراد بالعوارض
المشخصة كما يدل عليه دليله والمغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا تدفع احتياج
الزمان الى زمان اخر لان ذات الزمان الواحد موجود قبل وبعد على هذا التقدير
قوله واضافاته استدلال بمقدمتين لا يجتمعان **اقول** يختار الاول وقوله
لم يصح قوله كان المبتدا في زمان سابق قلنا اذا فرض اعادة المعدوم بعينه وكان
الوقت من المشخصات لزم اعادة الوقت بعينه ضرورة ثم كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعد
احتاج في القبلية والبعدية الى زمان آخر بديهة فيلزم اعادة ذلك الزمان ايضا بعينه
بناء على ان الزمان من المشخصات فان يكون الفرق بين المبتدا والمعاد بالقبلية والبعدية
اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق والمنافاة بين كون الوقت من المشخصات
وكون المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لو ثبت فلا يضر المعلل بل ينفعه
لان الاعادة تستلزم القبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق
واللاحق كما مر انفا فاذا كان كون الوقت من المشخصات منافيا له وقد وضع ان
الاول حق فيكون الثاني بط ويلزم منه بطلان ملزومه اعني الاعادة وهو المط
قوله يمكن توجيهه بما سيقع عند الجواب اه **اقول** اي لو جاز اعادة المعدوم
بعينه لجاز اعادة زمانه الذي هو من مشخصاته ولو اعيد الزمان الى اخر ما قال وانت خبير

بان اثبات الشك فى هذا التقرير مبنى على كون تقدم المبتدا على المعاد زمانيا مع
كون ذات المتقدم والمتاخر واحدا فلا يكون ذلك التقدم الزمانى ذاتيا لوقوعه
فى الزمان وفى التقرير الاول مبنى على ان التغاير بين المبتدا والمعاد ليس بالماهيه
ولا بالوجود ولا بالعوارض التشخصية بل بالقبليه والبعديه واذا لم يكن القبل والبعد
متغايرين فى الماهيه والوجود والتشخص لم يتصور القبليه والبعديه فيه الا لوقوعه
فى الزمان فكما ان وقوع المبتدا فى زمان سابق والمعاد فى زمان لاحق فى هذا التقرير
لازم من فرض الاعادة فكذلك فى التقرير الاول فهما متساويا الاقدام فى عدم استلزامهما
على المقدمتين المنافيتين وقد عرفت اندفاع الاول ايض من التقرير الاول قوله
فانا قاطعون بان بداهة اقول لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد ان زمان
وجود الشى بوحدته الاتصالية مدخلا فى تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث
هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق التشخص اولان لا ان لزمان الحدوث مدخلا فى
ولما بعده من الزمان مدخلا فى حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو
زمان الوجود فلا يلزمه هذه الشناعه وسمى المنع المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف الدليل
على كون الزمان على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان لا زمان لما هو المشخص لتم الدليل ايض
قوله ويمكن انه وقع هذا البحث اقول رايت فى الاسوله التى سالها بهمنيار عن الشيخ
انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات فى الانسان حتى يستدل به على التجرد وليحا
عنه الشيخ بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئله اخرى سمعها من الشيخ
كلاما فقال الشيخ فى جوابه كيف تجعلنى المسموع منه مع تجويز تبدل الذات قوله
ولو سلم فلا نم ان ما يوجد فى الوقت اقول لما كان تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض لذواتها كما تقرر فى موضعه فلو اعيد الوقت لزم ان يكون متصفا
بالسبق لكونه مقتضى ذاته وان كان متصفا بالمسبوقيه ايض لفرض الاعادة

فيلزم

فيلزم كون الواقع فيه هذا لكونه واقعا فى الزمان الاول ومعادا لفرض الاعاده
قوله والجواب انه ان اراد بالمثل اقول انت خبير بان هذا انما يرد على تقرير المتاخرين
كما ذكره الشارح واما على ما نقل عن الشيخ فلا فانه لا يتوقف على احد امكان هذا
المثل او محصله انا نفرض المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما اصلا اذ لو كان
بينهما امتياز كان لكون احدهما هو بعينه الذى كان ثابتا حال العدم بخلاف
الاخر لكن هذا مع فيما فرضناه معادا فيكون بعينه المستانف المفروض لامتناع
الامتياز فلا يكون معادا قوله ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بالعوارض الغير المشخصة على
تقدير عدم الامتياز بالماهيه والتشخص بان يكون ما يعرض لاحدهما عارضا للاخر
فلا يتحقق الامتياز بالعوارض الغير المشخصه ايض قوله على انه كلام على السند
الاخص يعنى انه متوجه على قوله فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا ما لا يكون
كذلك ولذلك ولو ذكر بدله عارض اخر غير مشخص لم يتوجه ذلك وقد علمت انه على
تقدير عدم الامتياز او التشخص لا يتصور الامتياز بالعوارض الغير المشخصه ايض
نعم يكون ذلك التشخص مع بعض العوارض غير النفسيه مع عارض اخر فلا يصدق
الحكم بانه مبتدا لا معادا ومعاد لا مبتدا فلا يتصور العلم بالامتياز اصلا فتامل
قوله اذ قد سد المنع بان ماهيه المعدوم لا يخفى ان هذا ظاهره عبارة
المتن من غير تكلف قوله لان ما لها اى يمتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها
لا مطلقا قوله فنقول هذا القايل لو جوزنا كون الشى اقول ووقع الشارح عند
ظاهر لفظ هذا القائل ولم يات بما يحسم مادة الشبهه اذ لا خفاء فى ان المقصود
القائل انه لو جاز ان يكون الشى بعد ما طرا عليه العدم ممتنعا مثله ممكنا كما فى
من التقرير الاول لجاز ان يكون الحادث فى زمان عدمه ممتنعا وفى زمان وجوده
واجبا وايض لو جاز كون الشى يمكن الاتصاف بالوجود الاول يمتنع الاتصاف

بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف
بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده فان العلة المذكورة
في الوجهين جارية فيه الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية
الى قوله ولوجوزنا لكان حق العبارة ان يقول لان الاشياء المتوافقة في الماهية
يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة اياه وقوله ولوجوزناه معناه انه
لوجوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده الثاني بناء على اختلاف
الوجودين لجاز مثل ذلك في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه
واجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين والحاصل ان الاختلاف سواء
اعتبر في الموضوع او في المحمول لاختلافهما في الامكان والامتناع يجري في الحوادث
الا ان ظاهر عبارته اشبه بالاشياء على الوجه الاخير والذي يحسم مادة الشبهة
ان يقال لا يمكن كون الحادث مقتضيا وجوده في زمان وعدمه في زمان اخر لا بان
يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع ولا بان يعتبر في جانب المحمول اما الاول فلان
الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان محتاجا في ذاته الى غيره فلا يكون
واجب الوجود واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا بذاته للوجود في وقت معين لم يسعه
عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما **قوله** ويعلم بالضرورة ان لا اثر
لاجتماعهما في هذا الامتناع مم بل هو اول المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة
في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماعة من الاعلام وانت خبير بانه يمكن اجراء
نظير ما ذكر في استلزام ازلية الامكان امكان الازلية بان يقال اتصاف ذات
الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام
لكان الامتناع ناشيا من هذا القيد لكنه ليس منشأ الامتناع والا لم يتصف
ممكن بالدوام **قوله** ان افاده استعدادا الى قوله وان لم يفد زيادة استعداد

من البين ان الشيء اذا حصل بالفعل يرى للمادة من جميع مراتب استعداده فكيف
يصير قابليته للوجود ثانيا اقرب وكيف علم بالضرورة انه لا يتصور ما هي عليه بالذات
بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات على ان كون ما هي عليه بالذات قابلية
الوجود في جميع الاوقات بط كما حققه الشارح انفا ثم كيف علم بالضرورة ان لا اثر
لاجتماع الوصفين في هذا الامتناع **قوله** وجه احراما على **اقول** الاصل ههنا
ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا
غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا ينصار عنه الا بالدليل فهو باطل لان كلا منهما مقتضى
ماهية موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله وما قال
الحكماء معناه ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة
الامكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال لانه يعتقد امكانه الذاتي ينبهك على هذا
تقييده بما لم يزدك عنه قائم البرهان وكيف يتوهم ذلك وقد ذكر الشيخ في كتبه
ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية **وجه**
اخر في امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه تستلزم اعادة جميع اسبابه
من الحوادث المتسلسلة من غير نهاية وهو بط ويمكن ان يمنع لزوم اعادة
الاسباب لجواز ان تعود باسباب اخر متناهية فقط ادها منضمة الى تلك
الاسباب السابقة المتسلسلة **قوله** والامكان بهذا الاعتبار يعرض حال الماهية
فانه بهذا الاعتبار جهة القضية وهي كيفية الرابطة وتثنيتها فالمعنى الرابطي
ماخوذ مع تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات **قوله** اذ لو لم يكن لازما في نفس
الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم **اقول** من البين
ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء فاذا لم يكن اللزوم لازما لاحدهما
كان غير ممتنع الانفكاك عنهما فكان يمكن الانفكاك وامكان انفكاك اللزوم

يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على تقدير انفكاك الملزوم لا يكون اللازم لازما له
ومع وضوح ذلك تصدى بعض الناظرين بمنع قوله لو لم يكن لازما جاز انفكا
قائلا انما يتاتى ذلك لو كان اللزوم موجودا فى نفس الامر و لم يكن لازما حال عدمه
فلا يلزم الانفكاك كما ان السواد حال عدمه لم يكن لازما للسطح ولا يلزم من ذلك
جواز انفكاكه عنه هذا لفظه وهو مما يحب ان يرقم بالملاحم الافهام على الواح الارواح
قوله فيلزم تحقق اللزومات الغير المتناهيه قد اسلفنا فى مواضع ما يندفع
ذلك ولا باس ان يعيد ههنا بعضه فنقول تلك اللزومات موجوده فى نفس
الامر لوجود ما ينتزع هى منه وليست موجودة فيها بصورها وسمائرها والوجود
الذى هو مقتضى صدق القضيه الموجبه اعم من الثانى والاول فان الموجبه
ان كانت خارجيه اقتضى صدقها وجود موضوعها فى الخارج اعم من ان يكون بصورت
تخصه كوجود الجسم او لا كوجود جزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد
موضوع الموجبه الصادقه كما اذا كان احد قسمى المتصل حارا و الاخر باردا فى قصد
الايجاب الخارجى عليه وايضا من البين ان اجزاء المتصل ليست معدومة صرفه
بل لها نحو من الوجود الا انه ليس وجودا منفردا عن الكل بل هى موجودة لوجوده
وان كانت القضيه ذهنيه اقتضى صدقها وجود الموضوع فى الذهن باحد
الانحاء وكما ان خصوص القضيه الخارجيه قد يقتضى نحوا خاصا من الوجود
كصدق الحكم بالتحيز فانه يقتضى الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه
فانه يقتضى نحو الوجود الخاص به والحكم على العرض بخواصه فانه يقتضى نحو الخاص
كذلك خصوصيات الاحكام الذهنيه قد يقتضى خصوصيات الوجود وهذا
كما ان المطلقه يقتضى وجود الموضوع بالفعل والممكنه بالامكان والدائمه بالدوام
ونقول ايضا لزم شى اخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفى الملزوم واللازم

بان يمتنع

بان يمتنع انفكاك الملزوم فى وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد
يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين دون الاخر كلزوم الانفصال
للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن ان ينتزع منه الانفصال ٤
بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم لوجوده وقد يكون بحسب صحة الانتزاع من كلا
الطرفين ومن هذا القبيل لزوم اللزوم للملزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن
صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفى فى صدقه
هذا النحو من الوجود اعنى صحة انتزاعه عن موجود كما ان القضيه الممكنه فى صدقها
امكان وجود الموضوع هذا ويمكن ان يمنع قوله اللزوم لازم قضية موجبة حتى
يستدعى وجود الموضوع وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك فهو سالبه
فى المعنى ولكن هذا جواب جدلى والعمده فى الجواب ما سبق انفا وسابقا **قوله**
وهو ان ما فى نفس الامر يجب ان يكون مغايرا **اقول** ان اراد مطلق المغايره فمسلم وهى
متحققه ههنا بحسب الاعتبار وان اراد المغايره بالذات فممنوع وكانا فصلنا الكلام فيه فيما
سبق **قوله** وكان الانسب ح هذا بناء على توجيهه وهو انه جواب عن الاستدلال
على وجود الامكان ظاهر والظاهر ان المص قصد تحقيق ان الاتصاف بالامكان بحسب
العقل وبينه بكونه امرا عقليا اى من الصفات التى تعرض الاشياء فى العقل وهى
المعقولات الثانيه وح يلائم اجزاء الكلام فان السوابق واللواحق احكام تمكن
لا الامكان ولا يتوجه عليه ما ذكره **قوله** وتقرير الجواب ان الاولى قد يكون خفيا
اقول اشتهر بينهم ان اختلاف الاوليات جلاء وخفاء انما هو لاختلاف تصورات
اطرافها كما يشعر به عبارة المتن وعلى ذلك بنى الشارح الجواب وذلك ان يمنعه
لجواز اختلافها فى نفسها بالنظر الى الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص
واحد كيف لا وبعض الاشخاص يدرك التفرقه بين النظم وغيره بحسب فطرته وبعضهم

حسبى الله وحده
من الكتب التى وقفها الفقير
الى الله ربه ذى المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده
١١٧٥

لايفرق بينهما اصلا وكذا في الالحان المنتظمه والمتنافره قوله لما عرفت من ان
استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب
والممكن ولا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت الاستواء للممكن ليس
بديهيا وليس ذلك من كسبية تصور الاطراف في شي بل انما كان يتصور
مفهوم ما يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهيا فحاصل كلامه ان الحكم بحاجة
ما يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهي ولا يلزم منه بداهة الحكم بحاجة الممكن
فانه قضية اخرى كما تقرر ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان بل نقول
يظهر بادنى التامل ان فيما ذكره اعترافا بكسبية هذا الحكم كيف لا وكل حكم نظري
اذا تصور موضوعه بوجه الاوسط الذي ثبوت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج
الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان لا يكون نظريا مثلا يقول الحكم بتركب الجسم
من الهيولى والصورة بديهي وخفاؤه لخفاء تصوره من حيث انه ينعدم
الانفصال انعداما لا بالكلية وليس مؤلفا من الجواهر الفرده فاذا تصور من
الحيثيه وتصور التاليف من الهيولى والصورة ونسب اليه جزم العقل بانه
متالف منهما من غير استعانة في هذا الحكم بشي خارج من اطرافه وقس عليه
جميع المطالب النظريه قوله الثاني ان التاثير اما في حال وجوده الخ
اما بشرط وجوده او عدمه لئلا يرد ظاهر الجواب المذكور قوله فلان الانسان
لو كان انسانا بتاثير المؤثر اه اقول فيه نظر لجواز كون الشي لانما للشي
بالمعنى الاعم من ان ثبوته له بتاثير المؤثر فلا يقع الشك في وجود المؤثر ويمكن
الجواب بانه تقرر عندهم ان العلم اليقيني بالكل بماله سبب لا يحصل الا من العلم بسببه فلو كان
المؤثر لم يتيقن كليا مع الشك في وجود مؤثره وقد سبق في تلك المقدمه كلام
فالمراد بالشك ما يقابل اليقين فانه قد يطلق بهذا المعنى وح يتم الملازمه بناء على

تلك

تلك المقدمه لكن في بطلان اللازم نظر سيجي قوله فان الانسان انسان
فيه انه ان اراد انا نجزم بثبوته لنفسه مع عدم العلم بغيره فلا يلزم منه عدم
كون ذلك الثبوت بسبب المؤثر بل انما يلزم منه عدم الواسطة في التصديق
وان اراد انا نجزم بانه ثابت لنفسه على تقدير انتفاء الاغيار يرجع الى ما نقله
متصلا به ويعترض عليه والجواب باختيار الاول كما هو ظ العبارة واثبات الملازمة
بالاستعانه بالمقدمة التي ذكرت انفا قوله فمدفوع بمنع الاستحاله اقول
الشي للشي يستدعي ثبوته فعلى تقدير انتفائه يصدق سلب جميع المقدمات
عنه فان كان انتفاؤه واقعا صدقت السالبه المطلقه او ممكنا غير واقع
صدقت الممكنه فقط وان كان مستحيلا لم يصدق اصلا وهذا مما لا
خفاء فيه ولا خفاء ايض في انه يقدح في بطلان التالي في التقرير الاول ايضا لانه
لما علم كونه على تقدير الانتفاء مسلوبا عن نفسه كان احتمال الانتفاء مستلزما
لاحتمال ذلك السلب وهذا مما سبق به الوعد قوله ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها
موجودة الخ هكذا وجهه الشارحون والظاهر ان مقصود المص ان الجعل
متعلقا ابتداء بنفس الماهيه لا بكونها هي ولا بكونها موجوده ثم العقل ينتزع
منه كونها هي وكونها موجوده كما مذهب الاشراقيين وتحقيق ذلك انه فرق بين
جعل الشي شيئا وبين جعل الشي والماهيه ليست مجعولة اياها بل مجعوله
في ذاتها بمعنى ان نفسها تابع للجاعل وان صح ان يقال ايض وجودها تابع له
كما ان عند من يجعل اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود فصح ان يقال جعلها
الفاعل متصفا بالاتصاف بالوجود او متصفا بالاتصاف بذلك
الاتصاف فكما ان اثر الاول عندهم هو الاتصاف لا بمعنى انه جعله شيئا بل
جعله في نفسه فالاتصاف الاخير مترتب عليه كذلك الاثر الاول عندهم

هو الماهيه لا بمعنى جعلها اياها او غيرها بل جعلها فى نفسها وصحة انتزاع
الاتصاف مطلقا مترتبه عليه وقولهم العقل يحكم بانه جعلها موجوده
لا يدل على ان ليس الماهيه بنفسها اثر الفاعل كما ان العقل يحكم بانه جعلها
متصفه بالوجود او متصفه بذلك الاتصاف وهكذا ولا يدل ذلك على
ان الاتصاف بالوجود ليس اثر اله وقولهم العقل يحكم بانه لم يجعلها اياها
على ما فيه من الكلام كما سبق انما يدل على نفى الجعل الثانى اعنى جعلها اياها
لا على نفى جعلها فى نفسها والفرق بين الجعلين مما لا ينبغى ان يخفى على من له بصيره
وان شئت زيادة توضيح للمرام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام وهو ان التاثر
قد يكون اختراعيا اعنى بافاضه الاثر على قابل كالصور والاعراض على الماده
القابله لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهنى موجودا خارجيا وبالعكس
وهذا التاثر بخصوصه يستدعى محصولا ومجعولا اليها وقد يكون ابداعيا
اعنى ايجاد الاليس عن الليس المطلق ولا يقتضى مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل
بسيط مقدس عن شوايب التكثر مستغن عن قابل متعلق بذات الشى فقط
وهذا هو التاثر الحقيقى فى الشى والاول هو بالحقيقه تاثر فى بعض اوصافه
اعنى كونه شيا اخر وهو الموجود او غيره فاثره بالذات هو ذلك الاتصاف
ولما كان المتعارف هو التاثر الاول وكان فى تصور هذا التاثر نوع غموض
لم يفهم الكثيرون وقصروا التاثير على المعنى الثانى ولم يعلموا ان ما يفيده الفاعل
شيا يجب ان يكون له هويه حتى يمكن ان يفيده شيا ولا يخفى عليك
ان ما ذكرنا ظاهر عبارة المص من غير تكلف قوله وكان ما كل المشمش
فقال الجاعل اقول علمت انه لا يلزم من عدم جعل المشمش مشمشا عدم جعل
المشمش قال الله تع وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون

ولعله

ولعله نفى الجعل الاول وعبر عن الجعل الثانى بلازمه لا انه لم يفرق الجعلين وما ذكر
ثم اقول لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرره الشارح قبيل هذا
فالجاعل جعل المشمش مشمشا اذ لو لم يوجده لم يكن مشمشا فمراده انه لم يتعلق
الجعل به بالذات فكونه مستغن عن اثر جديد اى بعد وجوده ومن يقول بان
اثر الفاعل هو الماهيه نفسها نقول كونها موجوده ايض مستغن عن التاثير
الجديد اى بعد التاثر فى الماهيه وان كان مجعولا على انها لازم لما هو المجعول
اولا وبالذات كما فى كونه هو عندكم قوله خصوصا اذا كان العدمان
حادثين فان الاستناد هناك اظهر اذ لا يخفى على مميز ان انطفاء البيت
لانطفاء السراج قوله فهى ايضا محتاجه اى فى تلك اللوازم فلا يلزم جواز
وجود العالم على تقدير عدم الواجب تع عن ذلك علوا كبيرا قوله ان المؤثر
يفيد البقاء للممكن الباقى فيه ان ظاهره اختيار الشق الثانى فان البقاء امر
متجدد ولم يتعرض لدفع لزوم محذور هذا الشق الذى هو عدم كون التاثير
فى الباقى بل دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل الحاصل وتحرير الجواب
على الوجه الظاهر ان نختار الشق الاول ويقال الح انما هو لتحصيل الحاصل
بحصول مستانف لا التحصيل المستمر المتعلق باثر مستمر فالفاعل يفيد فى الزمان
الثانى نفس الوجود الذى كان حاصلا فكما ان الاثر واحد فكذا التحصيل اذ المعنى
منه هو الاستتباع لا غير او نختار الشق الثانى ونمنع لزوم عدم التاثر
فى الباقى وانما يلزم لو لم يكن ذلك المتجدد هو بقاء ذلك الشى بعينه اذ ح يكون
التاثر فى الباقى بل لا معنى للتاثر فى الباقى الا ذلك قوله ولنزد توضيحا
لهذا المقام اه قد اورد بعض القوم ههنا هو ان تقرير ان الذى يحوج الى
الممكن فى حال البقاء يفتقر الى العله المرجحه لوجوده على عدمه الا ان تلك

العلة لا يجب ان يكون موجوده فی زمان وجوده لجواز ان يكون حال بقايه معللا
بعلة كانت موجوده قبل ذلك فكون العلة حال وجودها موجبة لوجود المعلول
بعد انقضايها او عدمها اما ذاتها واما بان تعطيه قوة تبقيها واجاب عنه بانه لا
لا يجاب العلة المعلول الا وجود المعلول بها فلو كانت موثرة فی الحال لما لا يوجد
الا فی ثانی الحال فاتصافها بالموثر اما فی حال وجودها او فی حال عدمها او الثانی
باطل لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه فی الموجود بديهة وعلى الاول تاثيرها
اما حال وجود المعلول او حال عدمه او لا فيهما وعلى الثالث يلزم الواسطة
وعلى الثانی يلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه لان التاثير لما كان عبارة
عن وجود المعلول فلو كان حال عدمه لزم وجود حال عدمه فتعين الاول
فلم يجز ان يكون الشیء موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه واما حديث
اعطاء القوة فتوهم فاسد لان تلك القوة امر ممكن فيفتقر الى مرجح والكلام
فی بقائه مع انتفاء المرجح كالكلام فی اصل الماهية اقول للسايل ان يقول لا نسلم
معنی الايجاب ما ذكرتم بل هو كون وجود الشیء مستتبعا لوجود آخر وهو امر
مغاير لوجود العلة والمعلول سلمناه لكن قوله فلو كانت موثرة فی الحال فيما
لا يوجد الا فی ثانی الحال غلط لان الكلام فی بقاء المعلول بعد انقضاء علته
ولا يلزم منه تاثير الشیء فيما لا يوجد الا بعد انقضائه بل فيما يوجد حال وجود
انقضائه معا وح فنختار ان اتصافها بالموثرية حال عدمها قوله والثانی
باطل لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه فی الوجود بديهة قلنا الكلام فی انه لم لا يجوز
ان يكون المعلول حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فاستحالة
تاثير الوجود الذی عدم حال عدمه فی بقاء الموجود اول المسئلة وعين النزاع
ودعوى البديهة فيه فی محل النزاع على انه ح يلغوا المقدمات والترديدات

او المختار

او المختار ان اتصافها حال وجودها قوله تاثيرها اما حال وجود المعلول الخ
قلنا بل حال وجود المعلول ولا يلزم منه ان لا يكون الشیء بعد انقضائه موجبا
لوجود المعلول بل كونه فی حال وجوده موجبا لوجود المعلول فی تلك الحالة
وما بعدها اعنی حال انقضاء العلة وقس على ذلك الكلام فی حال القوة التی
ذكرت والحق ان من جوز استناد المعلول حال قيامه الى علة كانت موجودة
وهی معدومة فی الحال على قياس مدخلية عدم المعد فی وجود المعلول فلا يجری
معه هذا الدليل الذی معه ان تحقق ان التاثير سواء كان فی الوجود الحادث
او المستمر فهو تاثير فی نفس الوجود لا فی صفة الحدوث والاستمرار فان الحادث
انما يفيد العلة الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود بعد ما لم يكن
ولهذا لا يصح ان يقول ان شيئا جعل وجود الشیء بحسب لا يكون الا بعد العدم
فهذا غير مقدور عليه بل بعض ما هو مقدور واجب ضرورة ان لا يكون بعد
عدم وبعضه واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فالوجود من حيث هو وجود
تلك الماهية مستفاد من العلة واما وصفه وهو انه بعد ما لم يكن فلا يجوز
ان يكون عن علة فصل ذلك فی الهيات الشفاء اقول تحقيقه ان التاثير انما
هو بالذات فی نفس الوجود فالوصف لازم له فلا يحتاج الى تاثير جديد بل هو
مستند ابتداء الى نفس الوجود كما سبق نظر ذلك فی تحقيق الجعل وبعد تمهيد
ذلك نقول العقل يحكم باستحالة تاثير المعدوم فی الموجود من غير تفصيل
بين الحادث والمستمر اذ على التقديرين التاثير فی نفس الوجود دون الوصف
كما فصل فاللازم عليهما استناد الوجود الى المعدوم وهو مما يقتضی عنه
صريح العقل هذا وانت تعلم من هذا التفصيل ان التوضيح الذی اورده
الشارح لا يحسم مادة الشبهة فاحسن تدبر قوله ای لو لم يكن موثر

قديم اقول القرينة على ارادة القديم ان استناد القديم لا يمكن الا الى القديم
ولا توجه على هذا ما اورده السيد قدس سره على الشرح القديم من ان هذا
التعليق انما يظهر فايدته اذا فرض الكلام فى الصانع تع بان يقال يجوز استناد
القديم الممكن اليه تع لو امكن كونه موجبا وعرضه ان النزاع انما هو فى كونه
تع موجبا لا فى امكان المؤثر الموجب فان ذلك متفق عليه فلا فايدة فى هذا
قوله يعنى انما قيدنا المؤثر اقول اشار بهذا التفسير الى انه ليس متفرعا على
ذلك الاصل فان امتناع الممكن الباقى الى المؤثر لا دخل له فى هذا الحكم اصلا وان
استناد القديم الممكن الى المؤثر هو الذى يستند الى ذلك الاصل والتقييد
بالموجب لامر اخر وعلى هذا فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله
ولهذا جاز لا على جاز فقط قوله لما سياتى اقول قال الشارح فى الحاشية
هذا وعد بلا وفاء لان ما سياتى فى موضعه هو ان الاجسام كلها حادثة ولا يلزم
منه حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره مبنى الان يتكلف بحمل كلام المص على انه لا قديم
سواه تع ثابت يقينا لما سياتى من حدوث الاجسام والنفوس وان ادلة وجود
العقل مدخولة وح فتوجيه قوله فيما بعد ولا يفتقر الحادث الى مادة ومدة والا لزم
التسلسل بان المادة والمدة حادثان فلا له برهان حدوث الاجسام على حدوثهما
ولا استعانة فيه بان كل ما سوى الله تع حادث قوله وكان فى قوله لا نعنى بالقديم
الا ذلك الخ ونوسع قوله والمعتزلة وان تابعوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم
قالوا به فى المعنى قوله والمستعمل بالاستعمال اقول فيه نظر لان ذلك وان كان
حقا بناء على عدم جواز انتقال الصفات لكنهم ربما يجوزونه فلا يتوجه بكفرهم
الا ترى ان المجسمة المبلكفة لا يكفرون على ما صرحوا به بناء على نفيهم لوازم المجسمة
مع بداهة الاستلزام وتحقيق الجواب انهم اثبتوا خواص الذوات وسموها

ذوات

ذوات فلا يجديهم فى نفى التكفير والمجسمة عكسوا فسلبوا خواص الجسم بالاسم
واثبتوا الجسم فلم يبق لهم من الجسمية الا الاسم فكان ما ينفيه النصارى
بالحقيقة انما هو لفظ الذات فكذا ما يثبته المجسمة بالحقيقة انما هو لفظ
الجسم وتوضيحه ان الجسم والذوات يعلومان بامارات والتكفير انما يتعلق
باثبات تلك الامارات لا باطلاق اللفظ وان شيت قلت انما كفر النصارى
باثباتهم قدماء مستقلة وهو كفر سموا سميت ذوات اولا والمبلكفة لا يكفرون
لانهم لا يثبتون لله تع ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى بل انما يطلقون الالفاظ
قوله ان لا قديم فى الوجود سوى الله تع اه سبق انه لم يثبت ذلك فالاولى
ان الوجه ما ذكرنا هناك قوله ان اراد بعروض القبلية بالذات اه اقول لا
هذا وارد على هذا الوجه والحكماء يدعون بداهة انية الزمان متمسكين بان
جمهور الناس يقسمونه الى الساعات والايام وغيرها فوجود الامر الذى هو
معروض القبلية بالذات بديهى عندهم وانما نوابما حاولوا الدلالة عليه
لعرض الحركات المعينة كما هو المشهور وغرضهم ههنا اثبات تقدمه على كل حادث
حتى يلزم سرمديته ازليته فلا حاجة لهم الى اقامة الدليل على ان ههنا امرا يقتضى
لذاته التقدم والتاخر بل على تقدمه على كل حادث قوله بل الجواب ان ما
الزمان اقول بل تحقيق الجواب ان الزمان بمعنى الاستداد امر يرتسم فى الخيال
هى الان السيال الذى هو الموجود فى الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه
على سبيل التدريج فاجزاؤه المفروضة متعاقبة فى ذلك الارتسام الذى
هو نحو وجودها كما ان اجزاء الخط المرتسم من القطرة النازلة متعاقبة
فى الارتسام ولا حاجة فى الى ما ذكره فى معنى عدم الاجتماع على انه ربما يتطرق
اليه المناقشة بان الزمان الممتد غير موجود عندهم فى الخارج فانه مقدار

الحركه بمعنى القطع وهو امر مرتسم فى المثال فوجود اجزائه فيه ايضا ح لان اجزاء
الزمان زمان فمن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت فى الخارج لكانت مجتمعتا
بل عند من ينفى وجود الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم لاجتماع اجزائها
لا محاله فتامل لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجوده فيه نظر
لانه كما ان اتصاف الموجودات الخارجيه بالاوصاف لا بد لها من علة كذلك
اتصاف الامور الاعتباريه باوصافها الواقعيه بحكم العقل بتقدم بعض
تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم
فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه به من علة قطعا سواء كانت
موجوده اولا وسواء كانت تلك القبليات موجوده اولا فان كانت العله
ذواتها متفقة الماهيه لزم تساويها او مختلفه لزم المحذور والاحر والاولى
ان يقال هو بما يقتضى ذلك او ماهيه التوسط التى ترتسم بها مقتضى
تقدم بعض منها فى الارتسام على البعض كما ان القطره النازله تقتضى تقدم
رسم بعض الاجزاء المفروضه فى الخط المرتسم منها على بعض وفوق هذا الكلام
امر وهو انه كما ان الكم المتصل مقدار الجسم ولا حقيقه له سوى مقدار
الجسم كذلك الزمان مقدار الحركه التى هى التقضى والتجدد ولا حقيقه له
سوى امتداد التجدد والامتداد لذاته يقتضى ان يصح فرض الاجزاء فيه
فتلك الاجزاء هى المتقدم والمتاخر لان كل الامتداد اذا كان استمرار التقضى
تجدده بعض من ذلك التقضى ولا معنى للمتقدم والمتاخر الا جزآن من ذلك
الامتداد اوجدان مفروضان فيه والكلام فى انه لم اختص هذا الجزء والحد
بالتقدم والتاخر كالكلام فى انه لم اختص هذا الجزء من المقدار بهذا الحد وهذا
الجزء بهذا الموضع المعين ولا شبهه فى ان هذه الحد لا يحصل بدون ذلك فتامل

السوال

السوال انه لم كان هذا هذا وهذا التحقيق ما سمعهم يقولون فى الجواب نص لو
عدم الاستقرار الذى هو حقيقه الزمان يستلزم تصور التقدم والتاخر
لاجزائه المفروضه واما ما له حقيقه غير عدم الاستقرار يعارضها عدم الاستقرار
كالحركه وغيرها فانها تصير بتقدمها او متاخرا بسبب عروضهما له على ما فى شرح
المص للاشارات وقد اخذه من تلامذه على الوجه الذى ذكره الشارح لانه لم
يحرر الجواب ولم يفصله على ما هو دائد فى ذلك **قوله** وهذا الوجه فى غايه
لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا فى الخارج قوله لو لم يكن الامكان
موجودا فى الخارج لكن كان من الامور التى يقتضى الاتصاف بها بثبوت
الموصوف بها فى الخارج كوجوب الوجود وغيره لتم الاستدلال **قوله** وثانيهما
ان المراد الامكان الاستعدادى **اقول** ذهب المتاخرون الى ان الامكان الاستعدادى
قسم رابع من الكيفيات الموجوده فى الخارج مغايره بالذات للامكان الذاتى
احد ابطاهر عباره القدماء لم يساعده البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات
تلك دون خرط القتاد فان وجود كيفيه فى النطفه مثلا مغايره للكيفيه المزاجيه
وبالجمله للكيفيات الملموسه التى فيها مقربه لها الى قبول الصور التى يتوارد عليها
مما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد امر اعتبارى وهو مغاير للامكان
الذاتى لوجه كما سبق وعدهم اياه كيفا لا يستلزم وجودها فى الخارج فان القدماء
لا يفرقون بين الموجود فى نفس الامر وفى الخارج بان يقال متى حدث شى ما لم فلا بد
هناك من تغير وليس ذلك من جانب الفاعل فهو اذن من جانب المعلول والتغير
فى المعدوم الصرف فلا بد من امر آخر يكون حاملا للتغير ولذلك انا نقول التغير
جانب الفاعل لا بان يتبدل ذاته وصفاته الحقيقيه بل بان يصير فاعلا
انضمام امر حادث اليه كوضع معين يكون هو معه علة تامه للحادث من غير ان يسبقه

مادة مستعد له قوله انا الفاعل بالاختيار قد اشتهر بين المتكلمين ان ترجيح
الفاعل المختار لاحد الطرفين لمحض تعلق الارادة من دون مرجح آخر جائز وانما
المحال الترجح من غير مرجح وفيه نظر لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون
الاخر ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا وان
كان متعلق الارادة بتلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات
ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما يساويها من دون مرجح فليتامل
واعلم انه لا حاجة لهم الى ذلك في غرضهم وهو نفي الحوادث المتسلسلة لحصوله
بان يقال الذات موجب لتعلق الارادة القديمة لوجود الحوادث في وقت
معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث قوله واما الممكن
المستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بواسطة قديم وفيه بحث
لجواز ان يستند الى الواجب بشرط انتفاء حادث معين ما دام وجد ذلك
الحادث ينتفي لوجود المانع وذلك القديم لا يكون فاعلا للحوادث المانع عنه
بل يكون فاعله قديما آخر فليتامل يلزم استحالة هذا الحادث لكونه مستلزما
لوجود ذلك القديم من حيث معلول له ولعدمه من حيث انه مانع عنه فتامل
قوله وحدوث صفات الواجب قد مر مرارا في بحث كون وجود الواجب
عينه حيث نقل عن بعض المحققين ان صفات الواجب ليست الا اعتبارات هي
لوازم له ومرة عند قوله ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب
لو امكن حيث قال في جواب سؤال محصله ان الواجب تع بالنسبة الى صفاته
تع القديمة موجب لان صفاته ليست زائدة على ذاته كما هو مذهب الحكماء
والمعتزلة ومرة عند قوله ولا قديم سوى الله تع حيث قال ان صفاته تع عند
الاشاعرة ومن تحذو حذوهم موجودات قديمة وعند جمهور المعتزلة ليست

زائدة

زائدة على الذات واما مثبتو الحال منهم فيلزمهم كونها موجودات قديمة
وان هربوا عنه لفظا والغرض من هذا الكلام دفع ما سرى اي على قوله لما كان الواجب تع
فاعلا بالاختيار لم يكن شيء من معلولاته قديما وحاصله انه يلزم على الاشاعرة
ومن يحذو حذوهم كون بعض معلولاته قديما وكونه موجبا بالنسبة الى ذلك
البعض واما على المص فلا قوله اي الحاصل في القوة العاقلة المعقول اعم من الحاصل
في قوة العاقلة الا ان الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف
الثاني كانه غرضه من التفسير هذا التخصيص ليترتب عليه انه لا يكون الا كليا
فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئيا كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المص
لم يقصد هذا التخصيص بل انما اراد ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة
قوله اي على ما ينافي تلك العوارض هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فان
الاربعة لا تصدق على ما ليس بزوج والاولى الاقتصار في النسبة على ان الفرسية
مثلا في ذاتها ليست الا فرسية فقط فما عداها مغاير لها بحسب العقل قوله
فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان الخ لقائل ان يقول الانسان الكثير له
ايضا وحدة فالدليل لا يدل على زيادة مطلق الوحدة بل على زيادة الوحدة المقابلة
لتلك الكثرة ويدفع بان يقال الكثير من حيث هو كثير انسان وليس من حيث
انه كثير واحد بمعنى ان حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة وغير منافية لحيثية
الانسان فلا يكون الوحدة عين الانسانية ولا جزءا فتامل قوله اي يجب ان يقال
ان الانسان ليس من حيث هو انسان اقول من البين ان الانسان مثلا اذا
نظر اليه العقل ملاحظا اياه فقط متغمضا عما يكتسبه من اللواحق لم يجد
الا انسانا وان كان في الواقع محفوفا بعوارض كثيرة فتلك العوارض مسلوبة عنها
عن هذه الحيثية الا بحسب نفس الامر مطلقا ومصداق هذا السلب انه ليس

شيء منها ذاتاً له ولا ذاتاً اذ لو كان احدهما لم ينفك عنه بحسب هذا النظر فاذا قلنا
الانسان ليس من حيث هو انسان بالف بتقديم السلب على الحيثية كان
السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية فكان صادقا فانه وان كان الفا بحسب
نفس الامر لكنه ليس الفا من هذه الحيثية وسلب الثبوت من تلك الحيثية لا ينافي
الثبوت من حيثية اخرى اما اذا قدمنا الحيثية كان معناه انه في حد ذاته ثابت له
سلب الالف وهو باطل لان سلب الالف ايضا من العوارض التي ليست معه في حد ذاته
فاذا اردنا ان نطابق اللفظ المعنى فلا بد من تاخير الحيثية والحاصل ان الماهية
مسلوب عنها من تلك الحيثية جميع ما عداها فيصدق سلب جميع المفهومات
عنها بهذا الاعتبار حتى سلب السلب فانه كما انه ليس في حد ذاته الفا على الوجه الذي
تحقق فليس في حد ذاته ليس الفا على ذلك الوجه اذ كما ان الف ليس عينه ولا جزؤه
فكذا ليس الفا ليس عينه ولا جزؤه فالموجبات كلها كاذبة من هذه الحيثية والسوالب
باسرها صادقة والى هذا نظر الشيخ في الشفاء حيث قال فان سئلنا عن الفرسية
بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية الف اليس الف لم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان ليس
على ان السلب بعد من حيث بل على انه قبل من حيث اي ليس يجب ان يقال ان الفرسية
من حيث هي فرسية ليست الف بل ليست من حيث هي فرسية الف ولا شيء من الاشياء
فان كان طرفا المسئلة من موجبين لا يخلو منهما شيء لم يلزم ان يجيب عنها
البتة وبهذا يعرف حكم الموجب والسالب والموجبين اللذين في قوة النقيضين وذلك
لان الموجب منهما الذي لازم للسالب معناه انه اذا لم يكن الشيء موصوفا
بذلك الموجب كان موصوفا بهذا الموجب الآخر وليس اذا كان موصوفا به كان
ماهيته هو فانه ليس اذا كان الانسان واحدا وابيض كان هوية الانسانية
هوية الواحد والابيض فانا جعلنا الموضوع هوية الانسانية من حيث

هو انسانية

هي انسانية كشيء واحد ونسئل عن طرفي النقيض فنقول اواحد هو او كثير لم يلزم
ان يجاب لانها من حيث هو الانسانية شيء غير كل واحد منهما ولا يوجد
في ذلك الشيء الا الانسانية فقط واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه
وصف يلحقه فلا محالة انه يوصف بذلك ولكن لا يكون بذلك الموصوف
من حيث هو انسانية فلا يكون من حيث هو انسانية هو كثير بل انما يكون كان
ذلك شيء يلحقه من خارج فاذا كان نظرنا اليه من حيث هو انسانية فقط
فلا يجب ان نشوبه بنظر الى شيء من خارج يجعل النظر نظرين نظرا اليه بما هو
ونظرا الى لواحقه ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا الانسانية فقط
فلهذا ان قال قائل ان الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي
غير التي في عمرو فيلزم ان يقول لا وليس يلزم من تسليم هذا ان يقول فاذن
تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب
ان تلك الانسانية من حيث هي انسانية هي انسانية فقط وكونها التي في عمرو
خارج انتهى وانما طولنا بنقل هذا الكلام الطويل الذيل لان فيه منفعا
عن الاوهام الفاسدة التي عسى يعرض للناظرين **قوله** لان هذه ح
فقد يكون للايجاب العدولي مدخل ههنا اي للمبادرة بهذا الايجاب العدولي
وقد اشار الشيخ حيث قال فان سئلنا سائل وقال انتم تحسون وتقولون
انها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب
انها من حيث هي انسانية ليست كذا بل بحيث انها ليست من حيث هي انسانية
كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق لا يقال يمكن حمله على السالبة المحمول التي اعتبرها
المتاخرون وجعلوها مساوية للسالبة البسيطة لانا نقول مساواتها على
فرض التسليم انما لا يكون اذا كان معناها سلب الثبوت بحسب نفس الامر لا بحسب

الحقيقة كما علم مما مهدناه ايضا وعلم انه ليس لهذه القصة في كلام القوم عين
ولا اثر بل هي داخلة في المعدولة عندهم وانما هي من مخترعات المتاخرين والذي
ادعوه من ان العقل يستثني من القصة بحكم لا دليل عليه بل نص الشيخ على ان
الايجاب ثبوت الموضوع انما هو لنفس الربط الثبوتي لا لخصوص المحمول **قوله**
فلا يستحق الجواب الا ان مثل هذا السوال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين
والوضع المبني عليه السوال فاسد فكذا السوال ولا يستحق الجواب الذي هو
مقتضاه واذا اجيب بسلب شق الترديد لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السوال
لانه ليس هو المطلوب به بل تنبيها على فساد الوضع المبني عليه السوال **قوله**
فمورد القسمة حال الماهية الخ يمكن ان يجعل تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم
الشي الى نفسه والى غيره لان الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو
الا ان العقل ينظر اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار ويقسمه الى المعتبرة
بهذا الاعتبار والمعتبرة بالنحوين الاخرين فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم
مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر
على هذا النوع اعني من هذا النحو المفهوم هذا وان كان هو بعينه فرد هذا
المفهوم نظير ذلك ان قسمة الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان
الذي هو المنقسم كلي في الواقع وكذا قسمته الى الانسان المعلوم والانسان
المجهول صحيحة مع ان المقسم وهو طبيعة الانسان انسان معلوم في الواقع
وانما يلزم قسمة الشي الى نفسه والى غيره لو قسم الانسان مع الوصف الى الانسان
مع الوصف او قسم طبيعة الانسان الى نفسها فتامل **قوله** من غير حاجة
الى اعتبار قيد لا يخفى ان قوله مجرد وقاعنها ماعداها ظاهره منطبق على الماهية
لا بشرط شي لهم يحتمل ان يكون المراد بالتجرد اشتراط عدم اقترانه بامر آخر فلا بد

من نفسه

من نفسه نقول بحث الخ ليس فيه الخلل الا ان **قوله** ولعل ذلك حيطة الخ مد
صرح الشيخ بان الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وبان
الجسم بهذا الاعتبار جزء من الجوهر المركب من الجسمية والصورة التي بعد الجسمية
وليس بمحمول لان تلك الجملة ليست بجزء جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط وبان الجسم
لا بشرط شي محمول على كل مجتمع مادة وصورة واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار
الثلثة فهو انت محمول على المجتمع من الجسمية التي هي كالمادة ومن النفس لان جملة
ذلك جوهر وان اجتمع من معان كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك
الجملة جسم لانه جوهر له طول وعمق وعرض وكذلك الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان	لا يكون
في جوانبه الا جسمية وعرض وعمق واغتذا او حس كان لا محالة ان يكون مادة
وان يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان مادة للانسان وموضوعا لصورته
النفس الناطقة قال وهذا اي كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنسا
باعتبار اخر انما يشكل فيما ذاته مركبة **اقول** انه لا يظهر كون ما هو المادة
باعتبار صادقا على الشي باعتبار آخر ظهورا تاما فيما ذاته بسيط فعنى ان العقل
يفرض فيه هذه الاعتبارات الثلث على النحو الذي ذكرنا في نفسه واما في الوجود
فلا يكون شي منه هو جنس وشي هو مادة اقول فالذي يتلخص من كلامه ان المادة
في المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود المركب واما في البسائط فانما
هو متقدم عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة لها في الخارج اذا مهد ذلك ظهر ان
وجود الماهية من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه
فان المادة موجودة في الواقع وما قيل من ان المادة العقلية ماخوذة من المادة
الخارجية والموجود في الخارج انما هو المادة الخارجية فاقول فيه نظر بل الظاهر
ان المادة الخارجية ان اخذت بشرط لا شي بحيث يكون الصورة المقارنة لها خارجة

عنها ويحصل من انظمامها اليها امر ثالث فلا يصح حملها على المجموع وبهذا الاعتبار
يسمى ماده وان اخذت لا بشرط شى بحيث يصلح تحصلها بما ينضم اليها على سبيل
تضمنها اياه لم يكن بهذا الاعتبار ماده بل كانت جنسا فالشى الذى هو ماده خارجيه
باعتبار هو بعينه يصير جنسا بحسب الاعتبار العقلى وان شيت فاعتبر بالظن فانك ان اعتبرته
من حيث انه ظنى فقط من غير ان يدخل فيه صوره اللبنه لم يحمل على اللبنه
وان اعتبرته حيث انه ظنى ومع ذلك يصلح صالح لان يكون فيه امور اخر منها
صوره اللبنه فهذا الاعتبار محمول على اللبنه وكل ماده خارجيه فهى جنس باعتبار
لكن ليس كل ماده عقليه ماده خارجيه بالمعنى الاخص فان النوع اذا اخذ بشرط
لا شى كان ماده عقليه وليست ماده خارجيه بالنسبه الى الاعراض بذلك
المعنى بل هى موضوع لها فالماده العقليه قد يكون فى البسايط الخارجيه كما مر
بدون الماده الخارجيه فالماده العقليه فى المركبات اما ماده خارجيه او موضوع فان
قلت الجسم الموجود فى الخارج هو جسم هو بعينه حيوان مثلا فلا يكون الجسم
بشرط لا موجودا فيه قلت الجسم الذى هو محل النفس الحيوانيه اعنى الماده التى
قد حصل من انضمام النفس اليه امر ثالث هو المجموع ويحمل عليه الجسم الذى
هو الجنس موجود فالجسم بشرط لا موجود ايضا ويمكن توجيه كلام المص بما
يتوقف على تمهيد مقدمة هى ان تجريد الماهيه امر نسبى يختلف بالقياس الى الامور
فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون اخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور
وهى بهذا الاعتبار لا يوجد فى الخارج لانها اذا اعتبرت محصله بحيث لا يقبل تحصلا
اخر اصلا حتى الهويه العينيه فهى بهذا الاعتبار غير موجوده فى الخارج اذ كل موجود
لابد له من تعين خاص وهو تحصل زايد على الماهيه المعتبرة بهذا الاعتبار واذا
اعتبرت تحصله بالقياس الى شى معين او اشيا معينه كالجسم اذا اخذ بشرط

ان لا يدخل

ان لا يدخل فى قوامه النفس ولكن بتلك لا بشرط ان لا يتحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا
بشرط لا بالنسبه الى النفس ولا بشرط بالنسبه الى تلك العوارض فهو موجود ومحل
للنفس وبعد تمهيدها نقول الذى نفى المص وجوده هو الماهيه بشرط لا شى كلام
وهو لا ينافى ما اثبته الشيخ من وجود الماهيه بشرط لا شى فى الجمله فان قلت المعتبر
فى الماده اما التجريد عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجوده
اصلا كما قرره فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثانى يكون موجوده فى الجمله فلا يصح كلام
المص قلت المعتبر فى ماده الشى التجريد بالنسبه اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبه الى شى
الى شى فهو ماده بالنسبه الى ذلك الشى وذلك الشى صوره له حتى ان النوع لو اعتبر
محصلا بالنسبه الى التشخص اى بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زايدا عليه
لا محصلا له كان ماده له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمص حيث حكم
بانتفاء الماده اراد به الماهيه باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار
الماده اعم من ذلك والامر فى توجيه العباره هين اما بان يحمل قوله مجردا
عنها ما عداها على العموم ولا خدشه فى قوله لا يوجد الا فى الاذهان ولا خلل
فى ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحاله الى
المقايسه واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير فى قوله ولا يوجد الا فى الاذهان
راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر قوله وليس
معنى اخذه ههنا بشرط شى اه هذا الشرط انما هو لتحصل الماهيه النوعيه لا المطلق
التحصل فان الاعتبارات الثلث جاريه فى كل كلى حتى النوع كما اشرنا اليه لكن التحصل
النوعى لا يحصل الا فى امر مخصوص يدخل فيه امر مخصوص قوله بل معناه ان يوخذ
بشرط ان يدخل فيه اه هذا من قبيل تعين الشى بعد الابهام وهم يعبرون عن ذلك
باعتبار انه فيه ومنه قالوا الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى فى الوجود

اشياء فيضم اليه معنى اخر بعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه
وانما يكون اخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز
ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شي فيكون مجموعهما هو بل
على ان يكون ذلك نفس الخط او السطح لان معنى المقدار شي يحتمل المساواة غير
مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون
هذا الشي القابل للمساواة هو في نفسه اي شي كان بعد ان يصدق عليه ذلك
المعنى فهذا الاعتبار في الوجود لا يكون الا احدها لكن الذهن يخلف له من حيث
يعقل وجودا منفردا ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يصف على انها معنى
من خارج لاحق للشي القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه
وهذا شي اخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل ذلك يحصلا لقبول المساواة
انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فالكثرة هاهنا من جهة امر محصل وغير محصل
فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون
هناك غيره لكن اذا صار محصلا لم يكن شيا اخر الا بالاعتبار العقلي فان التحصيل
ليس لغيره بل بحقيقته قوله وشانه ان الجنس ماهية مبهمة اه فان قلت
كما ان الجنس مبهم بالقياس الى الانواع فكذا النوع مبهم بالقياس الى الاشخاص
فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت ارادوا بذلك ان النوع لم يبق له
محصل منتظر الا بالاشارة فقط بخلاف الجنس فانه لا بد له من محصل زايد حتى
يقبل التحصل بالاشارة اذ لا يتحصل اللون بحيث يقبل الاشارة وهو انه ليس بسواد
وبياض مثلا بخلاف الانسان مثلا فانه لم يبق له الا التحصل بالاشارة وذلك
انما يحصل بالخواص والاعراض غاية الامر ان التفرقة بين ما يوجب التحصل الاول من التحصل
وما يوجب النحو الثاني متعسر او متعذر في اكثر المواد وذلك لا يضر هاهنا قوله وقس على

ذلك حال

الماهية

ذلك حال الناطق فانه اعتبر لا بشرط شي كان فصلا او بشرط شي كان بعينه
النوع او بشرط لا شي كان صورة صرح به الشيخ وغيره قوله وكذا حال
غيرها من الاجزاء المحمولة بل حال النوع ايضا بالقياس الى الشخص بل حال كل كلي كما
مر قال الشيخ وليس هذا حكم الجنس وحده بل كل كلي قوله قال ابن سينا ان
اه صور ابن سينا في المنطق والالهيات من الشفا هذه الاعتبارات في الجسم
وقال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له بشرط انه ليس
داخلا فيه غير هذا وبحيث لو انضم اليه غيره مثل حس واغتذا كان معنى
خارجا عن الجسمية لانها مضافا اليها كان الماخوذ هو الجسم الذي هو المادة
وانت تعلم انه ليس يدل على ان اعتبار المادة لا يتحقق الا بنفي جميع ما عداه اذ غرضه
التمثيل بكون الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور فافهم قوله فيه بحث لانه
ان اراد بالعوارض الخارجية الخ هذا انما يرد على ما ذكره في نفي وجودها في الخارج
حيث قال ان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص اما لو قيل ان كل موجود
خارجي فهو موصوف في الخارج بامر ما سوا كان الوصف اعتباريا او موجودا
في الخارج فلا يرد عليه ذلك وتفصيله سياتي قوله الا ترى انه يمكنه الحكم على المجرد الخ
فيه بحث اذ ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا ووجوده في الذهن
فانه لا يتصور من عاقل النزاع في ان هذا المركب التقييدي متصور وموجود
في الذهن وايضا هو مخلوط بالتجريد بل النزاع في انه هل يوجد في الذهن الانسان
مثلا بحيث لا يكون مخلوطا فيه وظاهر ان الحكم على المجرد لا يستلزم تصور الانسان
بحيث لا يكون معه امر اخر كيف وفي هذا الحال لوحظ معه التجرد فقوله الا ترى
كما ترى فان قلت الحكم عندنا على الافراد فما صدق عليه المفهوم ايضا موجود
في الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع الا في وجود المجرد من حيث التجرد والافراد

وان سلم وجود فليس موجودة من حيث انها مجردة من حيث اعتبارها مع وصف
التجرد والحكم الصادق عليها انما هو باعتبار الوجود فى الذهن كما قرره فى المجهول
المطلق فان افراده عندنا موجودة فى الذهن من حيث معلوميتها بوصف
المجهوليه والحكم الصادق عليها من تلك الحيثيه انما هو بما هو مقتضى
المجهوليه اعنى امتناع الحكم لا بما تقتضيه المعلوميه بذلك الوصف
وهو صحة الحكم ولو اريد ان المجردة موجودة من حيث التجرد فلا حاجة الى ذلك
التطويل فان الماهيه من حيث الخلط موجودة بالاتفاق وسياتيك فى تحقيق
المقام ما يفى بدفع الاوهام   فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد الخ يمكن
ان يقال المراد بالمجرد ما لا يكون مقرونا بشى من العوارض بحسب الوجود الذى
يعرض له فلا يمكن وجود المجرد فى الخارج لان الموجود فى الخارج مقرون لا محالة
بحسب الخارج بالاوصاف الخارجيه اى الاوصاف التى يكون الاتصاف بها
بحسب الخارج سواء وجدت نفس الاوصاف فى الخارج او لا ضرورة ان ما
هو موجود خارج فهو موضوع لقضيه صادقة خارجيه محمولها اوعرضى
فان الوجود الخارجى لا محالة يستتبع اثارا وكذا لا يمكن وجوده فى الذهن الا
بحسب التصور والاعتبار فان العقل يلاحظه بحيث يكون فى الاعتبار
معرى عن جميع الاوصاف حتى عن الاعتبار   لا يصح قوله ان تلك الماهية
مخلوطة بحسب نفس الامر الخ ما ذكره بعينه للمجرد المذكور ههنا بالمجرد
بحسب العرض ولا ينافى ذلك صحة قوله انها مجردة بحسب العرض مخلوطة بحسب
نفس الامر فتامل   والجواب انه لا معنى للوجود فى الذهن الخ هذا جواب
عن الاعتراض بعد رد الجواب الاول وتحريره ان المجرد بحسب نفس الامر
اذ المجرد فى نفس الامر يمكن فرضه فيوجد فيه فتامل فيه وتلخيص المقام

انه

انه ان اريد ان الماهية المجردة لا يوجد فى نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد
لا يكون لها بحسب نفس الامر ولكن يوجد فى الفرض العقلى بان يعرض
له العقل هذا الوصف وذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد فى الفرض
العقلى شى هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد
الواقعى صادقا فذلك مما لا شك فى نفيه وان اريد انه يوجد فى الفرض
العقلى شى هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ما لوحنا اليه
من ان الفرق انه يوجد فى فرض الذهن شى هو مجرد بذلك الاعتبار ولا
ولا يوجد فى الخارج شى هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذى
هو غيره فهذا وجه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء وتحاصل
من جميعها ان طرف الاتصاف بالتجرد عن العوامل مطلقا ليس نفس
الامر باعتبار العقل فقط واما طرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج
او الذهن فيوجد فى الخارج او الذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد
عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد فى شى منها ما هو مجرد عنها
بحسب الواقع مطلقا فتامل   لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم
الخ هم قد قسموا المعانى الى الكلية والجزئيه وفسروا المعانى بالصور
العقليه فانها عين الماهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ فى الشفا
على ان الماهيه لا بشرط شى يسمى صورة عقليه فالصورة العقليه متصفه
بالمطابقه من حيث انها صورة عقليه وهى ايضا متصفه بالاشتراك
الحملى من حيث الماهية فلا خلل نعم فساده ظ بنا على ما حققه الس من الفرق
بين القايم بالذهن والحاصل فيه وان العلم والمعلوم متغايران بالذات
وهو شى تفرد به الس وهذا القايل لا يقول به   يستلزم ان يكون امر واحد

من جهة واحدة الخ وهذه الجهة هي بل الصورة من حيث هي حالة في نفس شخصية
وهي اشخاص المعلوم جزئية ومن حيث مطابقتها لكثيرين بالمعنى المذكور
كلية قال في الشفا فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا
لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة
حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي
احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشي باعتبارات مختلفة
يكون جنسا ونوعا فكذلك باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث
ان هذه الصورة صورة ما في نفسها من صور النفس فهي جزئية ومن
حيث انها يشترك فيها كثير فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين
ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية الخ هذا ليس بصواب كما علم
مما نقل عن الشفا   على معنى ان ما صدق عليه الخ هذا يجعل
النزاع لفظيا ومع ذلك لا يلايم ظ قول المص وهي جزء من الشخص وسيأتي
تحقيقه   وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شي الخ اقول هذا
الاستدلال مذكور في الشفا فانه قرر ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شي
موجود في الخارج لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فحيوان ما موجود فالحيوان
الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض وان كان غير مفارق للمادة
فهو بما هو هو موجود في المادة على انه شي اخر معتبر بذاته وذو حقيقة
بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا
اخر ثم بالغ في التشنيع على من زعم ان الموجود هو حيوان ما فقط دون
الحيوان بما هو حيوان وقال ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شي اخر لا وجود
له واما الحيوان لا بشرط شي اخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته

بلا شرط اخر وان كان مع الالف شرط تقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية
موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو
في نفسه خال عن الشرايط اللاحقة موجودة في الاعيان وقد اكتنفه
من خارج بشرايط واحوال فهو في حد وحدته التي هو بها واحد من تلك
الجهة حيوان مجرد بلا شرط شي اخر ثم قال فالحيوان ماخوذا بعوارضه
هو الشي الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها
اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده
بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده لما هو حيوان عناية الله تع واما كونه
مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله فهو بسبب الطبيعة
من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب
وبعد الاحاطة باطراف هذا المثال لا يخفى ان ليس مراد من قال بوجود
الطبايع وجود افرادها فقط كما ذهب اليه الشيخ الاخرين بل المقصود
انه اذا وجد زيد مثلا وهو في ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود فكذا
الحيوان الناطق اذ لو لم يكن موجود الم يكن زيد موجود الفرض انه ما هو هو
معدوم واذا كان الحيوان الناطق موجودا يكون الحيوان موجودا وكذا
الناطق ضرورة ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي اقدم بالذات
باعتبارها من نسبة الى زيد وربما كانت اقدم بالزمان كطبايع الحيوان فان
الانسان موجود قبل وجود زيد مثلا لكن كما ان لهما جهة مغايرة وتقدم
فلهما جهة اتحادها فانها اذا اخذت بحيث يمكن ان تدخل فيها بامكان دخوله
على ما سبق فهي بهذا الاعتبار ممكنة الاتحاد معها واذا اخذت من حيث
الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها اقدم

باعتبار لها اتحاد باعتبار اخر وهو باعتبار التقدم مجرد لا بمعنى انه في نفس
الامر غير محفوف بالامور الخارجية بل بمعنى ان نحكم التقدم لا يصدق عليه
من حيث الخلط فانهن ذلك عسى ان ينفعك في بعض المطالب العاليه
لكن الاجزا العقليه للموجودات الخارجية الخ لا ريب في ان مفهوم هذا
الاعمى ليس ذات زيد بل بسببه اليه نسبة العرضيات فلا يكون وجود زيد
بعينه وجود هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى نعم له اتحاد مع زيد فهو
موجود بالعرض بوجوده وكذا الاعمى فان قلت لا فرق بينهما في انهما كما ان الاعمى
موجود بوجود زيد مثلا بالعرض كذلك الابيض فلم حكموا بوجود الابيض
دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما قلت لا فرق بينهما في انهما موجودان
بالعرض بوجود معروضهما بل الفرق ان الابيض موجود بالذات بوجود متاخر
عن وجود الموضوع والاعمى ليس موجودا بالذات اصلا فان قلت لم علم
ان الابيض موجود بالذات دون الاعمى قلت بانه اذا لحظ العقل مفهوم
الاعمى ظهر انه لا يتوقف الاتصاف به الا على ذات مخصوصة مع سلب البصر
عنه من غير ان يزيد هناك او في الوجود بخلاف الابيض فان قلت هذا انما يدل
على وجود البياض دون الابيض فان العرض هو البياض دون الابيض كما صرح به
الشيخ وغيره من ان العرض المقابل للجوهر غير العرض المقابل للذاتي قلت الابيض
اذا اخذ لا بشرط شي فهو عرضي واذا اخذ بشرط شي وهو الثوب الابيض مثلا
واذا اخذ بشرط لا شي فهو العرض المقابل للجوهر وكما ان طبيعة الذاتي جنس
ومادة باعتبارين وفصل وصورة باعتبارين فطبيعته العرض عرضي
وعرضي باعتبارين وهذا تحقيق الفرق بين العرضي والعرض لا كما يتخيل من
ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالبصر اولا وبالذات هو الابيض ثم من

فلت

٨

خارج يعلم ان الابيض مقارن لموجود اخر هو ثوب او حجر او غيرهما حتى لو لم
تكن تلك الملاحظة لم يعلم انه شي ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته كما
ان الثوب ثوب بذاته وح كان بياض وابيض فيكون هو ابيض ببياض
هو عين ذاته اذا البياض هو الابيض باعتبار التحصل ولذلك لا يحمل على
مجموع المعروض والعارض وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو
مادة للنفس ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه
اسم له باي اعتبار اخذ فلذلك يحمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط وهذا وان
كان مخالفا لاقاويل المتاخرين حتى الشيخ في الشفا فهو الحق ويلوح اليه كلام
المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم الاول بحسب ترجمة حنين
ابن اسحق فانه عبر عن اكثر المقولات بالمسمات كالفاعل والمنفعل والمضاف
وغيرها واورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن وفي الدار
وفي الوقت ونظايرها وستهديك الفطرة والسليمة من ذي فطنة فان قلت
من سمي وجود الكل الطبيعي يقول الموجود في الخارج او بسيط فاذا وجد في
العقل انتزع منه الحيوان والناطق مثلا فليسا بالحقيقة جزئين للموجود
في الخارج بل امرين منتزعين عنه كالاعمى بعينه من غير فرق قلت لو كان
كذلك لم يكن زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا لما علم من ان المنتزعة ليست من حيث
هي الا هي فيكونان من جملة العوارض والكلام فيما هو ذاتي فان قلت لعله لا
يكون شي من الكليات ذاتيا لموجود في الخارج بالمعنى الذي اعتبرتم قلت يلزم
عليه ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللا بعلة كما هو شان اللوازم
فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل يجعله ابيض يحتاج الى جاعل يجعله انسانا
لا بالمعنى الذي اشرنا اليه انه حق بل المعنى الاخر اعني ان يتوسط الجعل بينه

وبين الانسان او المعروض انه في حدد انه امر اخر لا يقال لعل الجاعل ذاتي لانا
نقول لم يكون زيد مقدما بالذات على وجوده انسانا كما انه متقدم على
وجوده ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده ثم ليس
الكلام في خصوصيات المواد بل نقول ما يقوم فيه الاحتمال لا نحكم عليه
انه ذاتي والكلام فيما هو ذاتي والتفتيش يوجب ان بعض الموجودات في
ذواتها اشياء او شجر او حجر او ما اشبه ذلك وليست باشياء اخر صارت
تلك الاشياء بالعرض ونحن انما ندعي ان وجود تلك الطبايع التي تلك الموجودات
هي في حد ذاتها هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان بينه القايل نفي وجود الموجودات
الخارجية في العقل حقيقة فتامل   يعني من المعقولات الثانية لا
يقال العقلي مركب من المعقول الاول والثاني فلا يكون معقولا ثانيا لان
حد المعقول الثاني يصدق عليه لانه خارج محمول على الطبيعة بحسب الوجود
العقلي ولو جعل المعقولات الثانية ما هي مبادي الاشتقاق فيبدل المجموع
انما ينزع من الطبيعة بحسب وجودها العقلي   هذا الكلام انما يلايم الخ
نعم وهو مقصود المص كما سبق   والثاني ان التقدم بحسب الوجود الخ
فيه نظر لانه حقق اخر ان كلا من الاعدام بشرط تقدمه على ساير الاعدام علة تامة
فلا يكون هو وحده علة تامة والجواب ان حاصل كلامه بعد جواب الايراد ان كلا
منها مع هذا الشرط علة تامة فيصير مآل الفرق الى ان كلا من الاعدام بشرط سبقه
على ساير الاعدام الاجزا علة تامة في مرتبته بدون مداخلة ساير الاعدام وليس
حال وجود الاجزا كذلك اعني انه ليس وجود جزء بشرط ما بدون مداخلة ساير
الاجزا علة تامة في مرتبة من المراتب والحاصل ان المعدوم قد يستغني في عدمه
عن عدم جزء ما من الاجزاء ولا يستغني في وجوده عن وجود شي من الاجزا

فقد ساق الكلام اولا على مسامحة والاجمال ليورد عليه السوال ثم يفصل المقصود
في الجواب ثم انا قد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق في هذا المقام فليكن على
ذكر منك   لانا نقول لا معنى للكثرة في الحقيقة الخ المانع ان يمنع
الى ان سين فان العدد الضروري هو ان الكثرة مثالف من الوحدات فاما انها
مثالف من الوحدات الحقيقية فهو اول المسيلة وقد سبق ذلك ثم لا يخفى انه
يمكن الاستدلال على وجود البسايط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا على
وجود البسايط الذهنية بمعنى انه لا بد ان يوجد في الذهن امر لا يكون مركبا
بحسب هذا الوجود لجريان التطبيق في صورة الذهنية واما على وجود ما هو بسيط
لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها الى امور فلا فان ذلك شبيه بالاجزا
التحليلية للجسم فلا محذور في عدم وجودها عند حذفه وبالجملة لا بد لذلك
من بيان فتامل   يعني وقد تعسر الى على وجه الخ اشار الى تاويل في عبارة المتن
ليتضح   الاول ما اختاره المص هذا ما اشرنا اليه سابقا انه مذهب المص
وحققناه بما يندفع عنه الشبه   كان الكلام صحيحا الخ لا يخفى ان
المعقولات الثانية ما يكون الذهن ظرفا للاتصاف به على ما سبق تفصيله
سواء كان ذلك المفهوم في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن او لم يكن مقيدا
بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان منها سواء اعتبر بحسب الوجود
الخارجي او غيره بل جعلوا وجود الخارجي منها فالظاهر ان المجعولية بحسب
الوجود الخارجي من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان
علة تامة للحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي وح فلا
يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا فتامل   انه هيئة المركب في حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها الى الجاعل الخ لقايل ان يقول اذا سلمت احتياج

الميه المركب فی حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها الى جاعل يجعلها الا بمعنى انه
يجعلها اياها فلم لا يجوز مثل ذلك فی البسيط فان عدم احتياجها الى الاجزا لا
ينافی احتياجها الى امر اخر فقولك هذا الاحتياج الذاتی لا يتصور فی البسيط
قلنا الاحتياج الذاتی الى الاجزا لا يتصور فيه واما الاحتياج الذاتی الى غيرها
كجاعل يجعلها فی ذاتها كما اثبت فی المركب فلا م انه غير متصور بل لا تحقق فی هذا
الاحتياج فرقا بين المركب وغيره وبالجملة لا بد من بيان والوجه فی منشا
هذا القول ما قدمناه وايضا لو صح نفی هذا الامكان عن البسيط الخ
وايضا لو لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا فيتعدد الواجب ضرورة تعدد البسايط
اللهم الا ان يراد بالبسيط البسيط الحقيقی الذی لا يتكثر فيه بوجه من الوجوه
بل اراد وابه حاجته فی حد ذاته كما فی المركب الخ تفسير الامكان بالحاجة
غير مصطلح لانها معلولة له على ان فيه ما مر من ان انتفاء الحاجة الى الاجزاء
لا ينفی الحاجة عن الفاعل ويلوح لی انهم نظروا الى ان فی المركب مجعولا ومجعولا
اليه فان الاجزاء تصير بالانضمام ذلك المركب فيتصور فيه الجعل بخلاف البسايط
اذ لا يتصور هناك مجعول ومجعول اليها فلا يتصور فيها الجعل بناء على انهم لم
يفهموا من الجعل الا هذا المعنى كما سبق وح فمرادهم بالامكان هو كيفية نسبة
كون الشیء ما ذلك الشیء وزعموا ان الاجزاء يمكن كونها ذلك المركب بالانضمام
وليس فی البسيط شیء يكون كونه اياه ممكنا فعلى هذا فالجواب ان جميع الاجزاء
عين المركب كما هو المشهور فلا يتصور جعله اياه كما فی البسيط بعينه والاخر والمادية
فقط لا تصير عين المركب الا بالعرض وذلك الصيرورة يتصور فی البسيط
وايضا ان عدم تحقق هذا الامكان فی البسيط مم اذ السواد اذا كان ممكن الوجود
وكان كونه سوادا ايضا ممكنا اذ يمكن ان لا يوجد الفاعل اصلا فلا يكون السواد

سواد او لا سواد فتدبر لا يخفى على المتامل الخ لا يخفى على المتامل انه
ليس بمحصل بوجه قول الثالث ما ذكره كيف وقد صرح هذا القايل بان الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصله كما ينادی عليه العبارة ان
المركب يحتاج الى فاعل يجعله فی نفسه بضم بعض اجزائه الى البعض بخلاف
البسيط فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره
نعم يتجه عليه ما لوحنا اليه انفا وقد حققنا جلية الحال سابقا فتامل
ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء الى اخره انما يحتاج الى ذلك اذا ثبت ان عدم الشیء
المعين امر شخصی دون انه خرط القتاد لا يقال لو لم يكن متشخصا وكان عدم
المستند الى عدم احدى العلل غير العدم المستند الى عدم علة اخرى لجاز ان
يتصف بتشخص اخر من العدم اذا انتفى جزء اخر لانا نقول الملازمة ممنوعة اذ كلية
الشیء لا تستلزم جواز تعاقب افراده وهو ظ كما اسلفناه ان عدم كل واحد
من الاجزاء لا دخل له بخصوصه فی استتباع عدم المعلول بل عليه انتفاء احد العلل
الوجود بل انتفاء علية التام المستلزم لانتفاء احد العلل فتامل ان كانت
مغايرة فی الوجودين الخ لما علمت الفرق بين الجنس والمادة وان ما هو جنس
ليس جزءا وما هو جزء ليس جنسا فلا شیء عندك هذا النقض ولم يحتج الى هذا التكليف
مع ما فيه من المسامحة التی لا تخفى على الفطن فان قلت المادة العقلية الصرفة
التی يفرضها العقل فی البسيط كاللون فی السواد مثلا غير متميزة فی الوجود الخارجی
كما صرح به الشيخ فيما نقل سابقا فالجزء العقلی مطلقا لا يتقدم فی الوجود قلت
لعله لا تركيب هناك حقيقة فان ذلك امر يفرضه العقل وهو ضرب من التحليل
من غير ان يطابق العين ويشبه ان اطلاق التركيب عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك
بل اطلاقه على ذلك على سبيل المسامحة وكان فی عبارة الشيخ المنقوله ايماء على

ذلك وقد صرح به في التعليقات ثم لو نزلنا عن هذا المقام اخترنا بالمعنى الثاني
ولا يرد بعض العلل المعدة كما ذكره الشارح لان المعد لوجود شي في الخارج
ربما يتقدم بالوجود الذهني لجواز كونه موجودا ذهنيا معلا لموجود خارجي وكذا الكلام
في العكس واما هو جزء للشي بحسب وجوده الخارجي ذلك الشي في الذهن فلا بد ان
يتقدم في الوجود الذهني وكذا ما هو جزء له بحسب وجوده الخارجي فالوجود الخارجي ماخوذ
في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل في الوجود الذي هو جزء بحسب هو وجود الكل
ولا بحث في المعد للشي بحسب وجود ذلك الشي في الخارج مقدم عليه بحسب الخارج
ولا في معد وجود الشي في الذهن ان يكون متقدما على ذلك الشي بحسب الذهن
قوله بل يجزم تصور المهية مع اسقاطه فانه ما لا يتصور الذاتي بخصوصه لم يتصور
اثباته وتصور المهية لا يستلزم تصوره الا في ضمن الكل اجمالا وذلك لا يكفي في
الحمل اذ المخطر بالبال ههنا هو المجموع ولا شك في امكان يعقل النوع مع عدم
اخطارات الجنس بالبال قال في هذا الموضع من الشفا فيجب ان يكون هذه المقدمات
معقوله مع تصور الشي بحيث لا يجهل وجودها له ولا يجوز سلبها عنه حتى تثبت
المهية في الذهن مع دفعها في الذهن بالفعل وليست اعني بحصولها في العقل
خطورها بالبال بالفعل فكثير في المعقولات لا تكون خاطرة بالبال بل اعني
انها لا تمكن مع اخطارها بالبال واخطار ما هو معقوم له بالبال حتى يكون هذه
مخطرة بالبال وذلك المخطر بالبال بالفعل ان سلبها عنه كانت تجد المهية
بالفعل خالية عنها مع تصورها ثم قال نكرر ذلك المعنى وقد علمت ان ليست
اعني ان يكون اذا تصورت الشي بالفعل ملحوظا اليه يكون مع ذلك تصورات
افراد المقدمات له بالفعل فربما لم يلحظ الاجزا بذهنه بل اعني بهذا انك
اذا اخطرت الامرين معا بالبال لا يمكنك ان تسلب الذي هو مقدم عن الشي

الذي هو مقوم له سلبا يصح معه وجود مهيته في الذهن المقوم من دون وجود
ما يقوم فيه   ومن الثاني اعني تقدمه بحسب الوجود الخارجي الخ فيه بحث
لان التقدم الخارجي اللازم للجزء على ما حققه انفا بمعنى انه لو كان له وجود خار
مغاير لكان متقدما فاذا لم يكن له وجود خارجي مغاير كما في مثال اللون
لم يكن متقدما فيلزم ان لا يتحقق الاستغنا عن الوسط في الثبوت والجواب
ان التقدم بالحيثية المذكورة سبب لذلك الاستغنا وان لم يتحقق التقدم
بالفعل وحيث في النظر في ان الاستغنا مستند الى تلك الحيثية فتدبر فيه
ففيه ما فيه   فان له صورة اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت
اراد بنفس الامر ههنا الخارج نظيره السابق فان   العسكر ايضا متحقق
في نفس الامر مثل الاجتماع والتعاون ونحوهما ثم وجود الصورة الاجتماعية
في البيت مبني على ان صورة الوضع المخصوص وهو موجود في الخارج
قلنا الاستحالة في التركيب جوهر من جزئين الخ فان قلت كيف يوافق ذلك ما
اشتهر بين الحكما من ان جزء الجوهر جوهر حتى انهم يستدلون بكون الشي جزءا
للجوهر على جوهرية ذلك الشي وايضا الشيخ قد صرح في الهيات الشفا على ان
الجسم يحمل على مجموع الهيولى والصورة والاعراض ثم اورد على نفسه انكم قد جعلتم
طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكما على ان للشخص اعراضا وخواص
خارجة عن طبيعة الجنس واجاب عنه بان معنى كلامهم ان طبيعة الجنس المقولة
على الشخص لا تحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث العموم الى تلك الاعراض
بالفعل لان طبيعة الجنس لا يقال على الجملة فانه لو كان لا يقال على الجملة لم يكن
محمولا على الشخص لكنه لو لم يكن هذه الاعراض والخواص لكان يكون اخص هذه
الطبيعة فهذه الاعراض خارجة عن ان تحتاج اليها الجسم مثلا في ان يكون

جسما الا ان يكون مخصوصا وليس في ذلك انه اذا كانت هذه فليس يقال
عليها الجسم هذا كلامه مع انه صرح في مواضع بان جزء الجوهر قلت الذي تلخص
من كلامه ان العرض لا يكون جزء الحقيقة النوعية الجوهرية بمعنى انه انضمام
العرض الى الموضوع لا يحصل نوعا واحدا حقيقيا وذلك لا ينافي دخوله
في التشخص او الصنف كما صرح به ههنا واشار الى تحقيق ذلك في المنطق
حيث حقق ان ليس كل معنى اقترن بمعنى يوجب ان يجعل له دا ما احدهما يصلح
ان يجعل مستحقه لوقوعه في الجنس مفرد والا لكان الانسان مع البياض
بل مع الفلاحة ذاتا متحدة ومعنى كلية فيكون نوعا فيصير الانسان جنسا قال فاذا
شيئان نعلم ان كون الشي ذا بياض ليس يودي الى اتحاد فانظر هل كونه ذا
بياض يجعل الشي محصلا موجودا بالفعل جعل فصل اللون باللون
وجعل فصل الحيوان بالحيوان متحد الشي انما يتحصل شيا بان يصير
جسما او شيا اخر فح يلزمه ان يعرضه انه ذو بياض هذا كلامه وبهذا التفصيل
يندفع التدافع بين كلاميه وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار
فان قلت القسم الاول ايضا مختص باللوازم والاثار فان العسكر والعشرة
يختصان بلوازم واثار لا توجد لغيرهما قلت المراد باللوازم والاثار لوازم
واثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم الموحدة الحاصلة
بالتركيب كما شعر به العبارة وليس في العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم
الاحاد بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص ليست عين مجموع خواص
الاجزاء كالياقوت مثلا ولعل هذا معيار الوحدة الحقيقية فانه ربما
خفي التصديق لخفاء في تصورات اطرافه لا طائل تحته اذ ظاهر ان هذا التمثيل
لا يزيل خفاء تصورات اطراف ذلك التصديق بل انما يزيل الخفاء عن نفس

الحكم فان تذكر الجزئيات التي صارت في هذه الفطرة معدة لفيضان حكم كل بعد
النفس ليتذكر ذلك الحكم بل ربما صارت تلك الجزئيات معدة لفيضان
الحكم الكلي في الحال فان الصور يحتاج الى تلك المواد من غير عكس الخ
فيه نظر لان الحال المحتاج الى المحل من غير عكس عرض عندهم فالصواب ان
يقال ان المواد تحتاج الى تلك الصور في تحصلها النوعي المعدني والنباتي
مثلا كما علم من كلام القوم وقد سبق مع ما فيه وح لا يلزم كونها اعراضا او يكون
مثال الاحتياج من جانب واحد الهيئة الاجتماعية التي هي عرض وقد تحير ايهام
العلماء في كيفية تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة انما تحيرهم لان ما هو جزء حقيقة ليس محمول
وما هو محمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق المحمول على الاجزاء مسامحة نظرا الى اتحاد الجز
والمحمول بالذات وان اختلفا بحسب التعقل والاعتبار عندهم وهذا الاشكال في
التركيب العقلي كما سبق تفصيله فان قلت بالذي يحتاج من الاحتمالات الاربع
قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا
يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل
فيحملان عليه فان قلت فيلزم من وجود الجنس والفصل بوجود واحد المحدود اللازم
من الاحتمال الاول وهو وجود الكل بدون الجزء وقيام الواحد بامور متعددة قلت
وطبيعة الجنس الماخوذة بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا يغاير الفصل
اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شي مثلا اذا انضم اليه
الناطق فانما ينضم اليه من حيث انه يعينه ويحصله لا من حيث انه امر اخر يحصل
منهما ثالث ومن ثم قال في الشفا ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل
قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسمية التي بمعنى المادة
وان كان قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع

لا غير في العقل اصلا الحكم هكذا فان العقل لا يمكنه ان يضع في شي من الاشيا الجسم
التي هي طبيعة الجنس وجودا يحصل هو ولا ينضم اليه شي اخر حتى يحدث الحيوان
النوع في العقل فانه لو فعل ذلك كان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير
محمول على طبيعة النوع بل كان جزا منه في العقل اصلا بل انما يحدث للشي
الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود في العقل معا اذا احدث النوع
بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه
وجزء من الجهة التي اوما اليه الشيخ اقول فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة
لا من حيث هما اثنان ونظير ذلك بوجه الصورة الجسمية الواحدة يعرض
للهيولى التي هي معروض الانفصال اعني الصورتين لا من حيث انها متكثرة بل
الوحدة والكثرة انما تحصلان بسبب وحدة الوجود وكثرته كما في الهيولى
بسبب وحدة الصورة وكثرتها فتامل ومن ذلك ان هذه الاجزاء اما ان
يكون تصور الحـ في هذا التحرير نظر لانه ان كان المراد بقوله اما ان صور الامور
متعددة ان تكون صور عليه لمفهومات فلا يحتمل القسم الثاني لان الاجزاء
لما كانت متغايرة في المفهوم فتكون باعتبار وجودها في الذهن صورا مفهومات
متعددة ضرورة وان كان المراد ان تكون صادقة على امور متعددة فالقسم
غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة على امر واحد هو الماهية لا محالة اذ الكلام في
تلك الاجزاء فيكون من القسم الاول البتة ونصح لا يكون القسم الاول الخارج
من التقسيم بعينه الاحتمال الاول لان المعتبر في القسم الاول ان يكون الامور
المتعددة التي يصدق عليها تلك الاجزاء متحدة في الوجود وليس ذلك هو
الاحتمال الاول بل هو ان تحد تلك الاجزاء في الوجود مع اختلافها بالماهية
وان كان المراد اعم من المعنيين فلا تقابل بين القسم الاول والثاني اذ يجوز ان

يكون

يكون صور الامر متعددة بالمعنى الاول وصورة الامر واحد بالمعنى الثاني فيكون
متخالفة في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن ان يقال بعد اختيار المعنى
الثالث الاعم ان المعتبر في القسم الثاني ان لا تكون صور الامور متعددة
بل الامر واحد وح يظهر التقابل فتدبر ثم ان سيد المحققين قدس الله سره
حصر الاحتمالات في الثالث ما خلا الثالث في كلام الشارح ولم يقسم الاحتمال
الثاني الى قسمين وذكر اولا ما هو الثالث في كلام الشارح واورد عليه الرد
المذكور ولم يذكر في الاحتمالات لانه عنده اما راجع الى الاحتمال الثاني
او خارج عن المبحث اعني الاجزاء كما يظهر من الرد اقول ويستفاد من كلام
التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة في الحقيقة فان معنى
الابيض والاسود ونظايرهما ما يعبر عنها بالفارسية سفيد وسياه
ونظايرهما ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في
مفهوم الابيض مثلا الشي كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشي الابيض
ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الابيض وكلاهما
معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده ثم العقل يحكم اما بديهة
او بالبرهان ان بعضا من تلك المعاني لا يوجد الا بان يكون نا عتا تحقيقه
اخرى مقارنا لها شايعا فيها لا جزء منها وتسميه بالعرض وبعضها ليس
كذلك ولولا تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شي هو ابيض او اسود
وهذا كما ان العقل لا يحكم بالنظر الاول على ان الخشب مثلا نا عت لغيره لم
اذا لاحظ البرهان الدال على الهيولى حكم بان هناك شيا صار خشبا بالعرض
ومن ههنا يظهر ان الاعراض هي المشتقات وما في حكمها كما سبق التلويح
اليه ولذلك امكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته كما وقع في الالوان

فان كونها عندهم بديهي ومع ذلك نازع بعض الحكما في عرضيته ولو كان حقيقتها
مبادي الاشتقاق لم يتصور النزاع فان عاقلا لا يشك في ان التلون بالمعنى
الذي اخذوه فيه ليس جوهرا قايما بذاته فان قلت هذا الخلاف ما اطبق عليه
كلية الجمهور حتى الشيخ الرئيس في الشفا قلت قد سلف مخالفه وان كان خلاف
ظاهر اقاويل الشيخ والمتاخرين لكنه مما افصح عنه المعلمان والفطرة السليمة تساعد
عليه ولسنا ممن يومن بما يذكر في الشفا بل انتصب لذلك اقوام اخر وكل ميسر
لما خلق له وهذا القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج لا يخفى ان
اصحاب هذا القول ينفون وجود الكلي الطبيعي فتلك الاجزاء غير موجودة
في الخارج عندهم فلا يكون عين المركب في الخارج ومتحدا معه في الحمل الا
بتاويل وهو ان وجود الشخص ينسب اليها بالعرض فهناك وجود واحد هو
للشخص بالذات ولها بالعرض وح يكون صحة الحمل انما باعتبار هذا الاعتبار
الاتحاد ولا اشكال فيه الا ما سلف بل فيه اشيا اخر مثل ان يكون الحكم
باتحادهما مجازا من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم في الوجود لعلاقة بينهما وان
تكون تلك الاجزا خارجة عن قوام الامر الخارجي منتزعة منه كما صرح به فيكون
تسميته بالجزء مجرد اصطلاح وان لا يكون في العقل ما هو معروض الوجود
الخارجي حقيقة بل الامور المنتزعة منه فيكون وجود الامر الخارجي في العقل
مجازا عن وجود ما انتزع منه وان يكون تلك الذات البسيطة المتحصلة مسلوبة
عنها هذه الاجزا من حيث هي كما في العوارض وقدم تفصيله بعض ما فيه
ولا يلزم ادراج المتساوية في المتباينة اه يمكن ادراجها في متداخلة بان يقال
اعتبار العموم والخصوص وجودا مع قسم من اعتبار يهما عدمها وهو المتساوي
منشا التداخل واعتبار يهما عدمها منشا التباين لم يلتفت اليه الشارح

وقد

وقد يوخذ مواد اه علمت ان الفصل باعتبار التحصل صورة وسيشير اليه
المص قد سلك بهما طريق الاكتفا مع ان الانسب كان تقديمها اه لان
التداخل وجودي والتباين رفعه بمعنى منع الخلو وقد يقال ان مراده منه
العبارة منع الخلو فقط وان كان حصرهما في الواقع منع الجميع ايضا كما يشعر به الدليل
المذكور وايضا لو تم هذا الدليل لتم دالا على امتناع تركب المهية من الاجزاء
المحمولة مطلقا ان قيل الدليل مبني على تقرره من كون الجوهر جنسا لما تحته
فانه يستلزم عند المستدل تركب الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق وذلك لا يجري
في الانسان قلنا يجري مثله لان الانسان نوع لما تحته فما هو جوابه ههنا
فهو جوابه هناك اوقلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا اه هذا تحقيق لان
ذاتها لا توجد في غيرها وان كان كل من الجزئين كذلك يقال لا تمتاز بنفسها
واما اذا تساويا فلان تلك المهية المركبة اه هذا الدليل على تقدير تمامه انما
يدل على تركبها من الجنسين لا من الجنس والفصل بل على انحصار اجزاء المهية
في الجنس اذ قد اعتبر في الفصل ان لا يكون تمام المشترك والدليل يساق الى كون
كل منهما تمام المشترك فلا يكون فصلا لهم تحصل التقريب والجواب انا لا نم
ان الجزء الاخير مميز المهية اه هذا المنع لا يقدح في اصل الدعوى وهي ان ما لا
جنس له لا فصل له لان المهية ح لا يكون لها فصل وان اضر بالمقدمة الماخوذة
في الدليل وهي ان المهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبة من
جنس وفصل والذي يضر المعلل هو القدح في جنسية احدهما الا في فصلية
فتدبر كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا اه
لقايل ان يقول المعتبر في الفصل ان يميز المهية عن غيرها بدخولها في قوامها
لا في قوام غيرها فيكون لتلك المهية اذا اعتبرت في ذاتها مشتملة عليه دون غيرها

من المهيات وهذا القدر يكفى فى تحصل المهية وان فرض وجوده فى غيرها
بطريق العروض فاذلك لا يقدح فى تحصيلها وامتيازها عن غيرها بسبب
الفصل ولا يلزم من ذلك اعتبار الذاتية جزء للفصل   وانه مشاركة المهية
احد جزئيها الخ كيف ولو اوجب ذلك كونه جنسا لا ينحصر جزو المهية فى الجنس
فان الناطق مثلا تمام المشترك بين نفسه وبين الانسان وعليه القياس
واما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق الخ هذا بيان للمحال
لا دليل على مدعى كما سبق الى بعض الاوهام   اقول الاعتراض المذكور باق
بحاله اقول ليس كذلك فان حاصل هذا التقدير ان الجنس لو تحصل بالفصل
وحده ارتفع ابهامه به لزم تحقق النوع بدون الجنس الاخر لان الجنس الاخر اذا
ارتفع ابهامه صار هو مع محصله اى دافع ابهامه نوعا من دون مداخله ما هو
خارج عنها وطسيا قد دعوى بداهة هذا الحكم فالترديد فى معنى المحصل انه رفع
الابهام او تحقق النوع لا يجرى على هذا التقدير اصلا لانه عين فيه ان المقصود
رفع الابهام وادعى ان ارتفاع الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه
بناء على انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل فى النوع قطعا فمن اراد
التعرض بهذا التقرير فليس وظيفته الا منع بداهة الملازمة التى ادعيت
فيه بين رفع الابهام بالفصل وحده وتحقق النوع بالجنس معه من غير مداخلة
غيرهما ان قبلت المنع واما الاعتراض الاخر فهو فى قوة ما اورده القايل بنفسه
على هذا التقدير بل داخل فى كلامه حيث صرح بان هذا التقدير انما يتم فى المتسا وبين
اذ هذا يشعر بانه لا يتم فى غيرهما سوا كان اعم او اخص مطلقا او من وجه وقوله
اما اذا كان احدهما اشد ابهاما يشمل هذه الصورة ايضا اذ فيها كل واحد منهما
اشد ابهاما من جهة عمومه وقد اكد هذا الاشعار بقوله كان يكون احدهما

اعم مطلقا ولم يقل بان يكون واما تقديره الاول فمبنى على ما قرره من انه لا دخل
لما هو خارج عن المحصل والمحصل فى النوع فالمنع لو توجه انما يتوجه على المقدمة
المبنى عليها لا الى ما ذكره فتبين ان كلام هذا القايل ليس فى مرتبة اصل الدليل
كما زعمه الشارح   فانهما على هذا التقدير انى على تقدير كونهما جنسين بانه
لا يكون بين الانسان والملك مشترك ذاتى سوى الناطق يكونان جنسين
له لا فصل له سويهما فان هذا التقدير اشارة الى كون الجنسين فى مرتبة
مثل الحيوان والناطق على تقدير اشتراكهما لا الى مجرد ما سبق من الاشتراك
الناطق بين الانسان والملك فافهم   ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء
المهية اعم الخ اذا كان عمومه لعروضه لنوع اخر وكان غير داخل الا فى قوام تلك
المهية كان مساويا للجزء الاخر من حيث الصدق الذاتى وان لم مساويا له فى
مطلق الصدق ولعل مرادهم باعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق الذاتى
اذ العموم بطريق العروض لا يخرج الحميز الذاتى الا يرى ان عروض العارض بنفسه
لغيره لا يخرجه الى المميز فضلا عن عروض جزء له فما ذكره داخل فى المعنى المراد
من المتساويين فيندفع الايراد فتامل   ولا يحسن المطابقة بين المثال
والممثل لان الممثل هو ان فى كل من الجنس والفصل عقليا وطبيعيا ومنطقيا
وهذا هو المثال للكلى العقلى والطبيعى والمنطقى   فلا يكون الفصل محصلا
لو ان اراد بالمحصل رفع الابهام فالملازمة ممنوعة لجواز افتقار الفصل فى نفسه
الى الجنس والجنس فى ارتفاع ابهامه الى الفصل ولا دور فيه وكذا ان اراد به محصله
نوعا لجواز ان يفتقر تحصل النوع الى الجنس والفصل الى الجنس كما ان الجسم
يحتاج الى الهيولى والصورة ثم يفتقر كل واحد منهما الى الاخرى   بل لا بد
لو كان الجنس او شى من اجزائه الخ فيه نظر لانه اذا لم يكن المجموع تمام المشترك

وكان مختصا بالمهية كان فصلا لا محالة اذ لا معنى للفصل الا ذاتي يكون
كذلك وانه لزم اعتبار جزء واحد في المهية مرتين وانه بط قطعا لا
لابطاله من بيان فان دعوى الضرورة ايمه ولا شي من الجنس واجزايه
تداخل في الفصل على ما تبين اقول لم تبين كما مر لكنه لما تبين ان التركيب
العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة وان الجنس هو المادة الماخوذة
لا بشرط والفصل هو الصورة كذلك سهل كثير من المطالب المذكورة في
هذا الباب مثل امتناع جنسين في مرتبة وفصلين في مرتبة وعدم
تعدد الفصل القريب لامتناع هيولين وصورتين في مرتبة ومثل تركب
المهية من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك قال في الهيات الشفا واما العلة
الصورية فيفهم تناهيها مما قيل في المنطق ومما علم من ان هي الاجزا الموجودة
للشي بالفعل على ترتيب الطبعي فان الصورة التام للشي واحدة وان الكثير يقع فيها
على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له
ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه وفيه نظر لما سبق من الجز العقلي الخ
قدم الكلام عليه ولو سلم فذلك الشي الخ لا يخفى ان الشخص هو بعينه في كمه وكيفه
واينه وكذا في ساير اعراضه مع بقا تشخصه فلا يكون الاعراض مشخصة بالحقيقة
هو نحو وجوده الخاص به قال الشيخ ابو نصر في تعليقاته هوية الشي وعينيته ووحدته
وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كله واحد نعم هذه الاعراض
مشخصة عندنا بمنزلة العلامات التي يعرف بها الشخص فلذلك قد يشتبه
علينا الشخص عند تبدل الاعراض او شبهها ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات
الخ لم يمنع تشابه الامثال لان تشابهها في كونها وجودية او عدمية بمعنى كونها
عدم شي من لا يقبل المنع والكلام بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر

فافهم وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص لا ينتقض
بالكليات الموجودة في الذهن فان لها تشخصات من حيث انها صورة شخصية في نفس
شخصية وان كانت كلية من حيثية اخرى لان الحال في الشخص لافتقاره اليه
يكون متاخرا اقول لا يتم هذا في الحال الجوهري فانه مقدم على المحل عندهم بحسب الوجود
اذ لو كان نوع كل الخ فيه نظر لجواز ان يتعدد افراد ما يحل فيها بتعدد المواد
المنحصر نوع كل منها في شخصه فيستند تعدد ما يحل فيها الى تعدد المادة وتعددها
الى ماهياتها ولا محذور فيه والاولى ان يقال كون نوع كل مادة كل شخص منحصرا في
شخصها خلاف مذهبهم اذ عندهم ان الاشخاص العنصرية متشاركة في الهيولى
وتعلل باعراض تلحقها اقول هذا بناء في ما ذكروا في اصل الدليل من انه لا يمكن
استناد التشخص الى ما يحل فيه الشخص كما لا يخفى وكيف يقال عليه التشخص لا يجوز
ان يكون امرا حالا في الشخص ولا مباينا فعليه المادة المتشخصة بما يحل فيه وهل هذا الا صريح
التناقض ثم اقول الاولى في الجواب ان يقال المادة لا تتكثر في ذاتها بل انما تتكثر عوارضها
وتتكثر تلك العوارض مستندا الى الاستعدادات المتعاقبة فالمادة مع كل عرض
من تلك الاعراض القايمة بها متشخص لفرد من الافراد فتتشخص تلك الافراد بالعوارض
الحالة في مادة لا الحالة في انفسها وليست تلك الاعراض متشخصة للمادة فيندفع الايراد
المذكور ولا يرد ما اورده صاحب المواقف اصلا وانت تعلم انه لا يصح توجيه كلام
المتن بذلك لتصريحه بكون تشخص المادة بالاعراض الحالة الا ان يتكلف بان المراد
بكون تشخص المادة بالاعراض انها لوازم لتشخصاتها الحقيقية فهي تشخصها عندنا
ولا يخفى عدم ملايمته لان البحث هو التشخص الحقيقي فتامل ولا يرد عليه الا
الاعتراضات الواردة هنالك الخ اي في المبحث المذكور وهو عطف على جملة قوله
فلو لم هذا م ذات لا على الاجزا كما فسد المعنى وفي بعض النسخ ولا يرد عليه الاعتراضات

الواردة مسائل والمآل واحد ومع انه لا يرد منا الاعتراض غير ما ذكر في ذلك المبحث

ولا يمكنهم تعميم المادة الخ يمكن ان يقال انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا بسيطا

ليس مقوما بما يحل فيه ولا مقوما لمحله وسموه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد

اشخاصه لبراءته عن المادة فصح التفريع نعم سعى الكلام في اثبات ذلك الجوهر وهو

شايع ولذلك قيل ان كلامهم في اثبات العقول يشبه كلام الصوفية ولم يدعوا امتناع

جوهر غير جسماني مولف من جوهرين يحل احدهما في الاخر ولا ذلك ولو وجد

فلا مانع من ان يدخل الحال في الصورة والمحل في المادة وان لم يدخل المركب في

الجسم فيبقى الكلام في حصر المركب فتامل ثم لا يجوز ان يكون تقييد

الكلي الخ لا يخفى انه خلاف ما يحكم به البديهة على انا نقول كل كلي فانه يمكن فرض صدقه

على كل ما عداه فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر وذلك يتضمن فرض

اشتراك المجموع مثلا لو اختص الطاير الولود بتشخص فنقول يمكن فرض صدق

الطاير على جميع افراد الولود وهذا الفرض يتضمن فرض صدق الطاير الولود على تلك

الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطاير لا يقال فرض صدقه على

ذوات الافراد ويمكن لا فرض صدقه عليها مع وصفه مثلا في المثال المذكور يجوز

فرض صدق الطاير على ذوات افراد الولود لا عليها بشرط كونها ولودا فلا يتضمن

فرض اشتراك مجموع الطاير والولود بهما لانا نقول ما يمكن فرض صدقه على كل

شي باي اعتبار احد الا يرى انه ليس بـ ليس ح من الافراد الفرضية له فتامل

فان قيل فعلى ما ذكرتم انه من تقييد الكلي لا يفيد الجزئية فيلزم عند

تعقل شخص ان تعقل اشخاص غير متناهية في هذه الملازمة نظر والاولى

ان يقال لو كان لكل شي ماهية كلية فلا يتحقق جزئي اصلا لعدم الانتهاء الى ما هو

جزئي بذاته يظهر ذلك بان نفرض سلسلة غير متناهية من المفهومات المتضايفة

وكل واحد منها كلي والغرض ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فيكون مجموع تلك المتضايفات

من حيث المجموع كليا لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي الخ فيه بحث لان اللازم من

تشخص كل منهما بذات الاخر ان يكون كل منهما علة لتشخص الاخر ولا يلزم منه ان تقييد

الكلي بالكلي مفيد للجزئية بل ان يكون كل منهما مفيدا لتشخص صاحبه ولا استحالة فيه

الا ان يقال ان التشخص مقدم بالذات على الوجود كما نقل عن الفارابي حتى يلزم كون

كل منهما علة لوجود الاخر بالذات او بالواسطة لكن لم يثبت ذلك عند الشارح ومن

يحذو حذوه وايضا ما ذكروه في مثال امتياز كل من الشيئين بالاخر من الطاير الولود

غير مطابق فان احدهما لا يفيد امتياز الاخر اصلا بل يتالف منهما امر ممتاز عن غيره من الحيوانات

ان المراد بامتياز كل من الشيئين بالاخر ان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالاخر

امتياز لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في المثال المذكور فان كلا منهما صار

باعتبار التقييد بالاخر اخص مما كان قبل التقييد ولا يتاتى مثل ذلك في التشخص

بان يحصل بانضمام امرين لا غير متشخصين بتشخص كل منهما والا لزم تقييد الكلي بالكلي

بالكلي الجزئية ولا يخفى على المتامل ان عدم اعتبار الخ المشهور في النسب بين

الكليات اعتبار صدقها ولا صدقها في الزمان سوا اتحد الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ

خاليا بحسب الاعتبار ويحصل النسب بينهما بحسبه كما يحققه وله نظاير في كلام المص

فيما سبق اعني عتيرا من حيث هو كلي طبيعي الخ لا يقال هو من حيث هو لا واحد

ولا كثير كما انه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير متشخص وهو في الواقع متشخص كما انه في

الواقع واحد فلا يتخلف لاحدهما عن الاخر لا بحسب الاعتبار ولا بحسب الواقع

لانا نقول هو من حيث هو واحد في الواقع وليس شخصا في الواقع بل الشخص انما هو الانسان

بشرط التشخص لا يقال اذا كان الانسان المخلوط شخصا صدق الانسان من هو

شخص لانا نقول الاحكام العقلية تختلف باختلاف العبارات الا يرى ان الانسان

المخلوط مقيد وليس الانسان من حيث هو مقيد والسر في ذلك ان المطلقة والمخلوطة
متغايران بحسب الوجود العقلي باعتبار وان اتحد فيه باعتبار اخر فيختلفان في
الاحكام التابعة لذلك الوجود بحسب ذلك الاعتبار فان الموصوف بالكثرة
الخ فان قيل ان اراد بقوله ان الكثير من حيث هو كثير موجود ما يقال في التمييز بين
الماهية والعوارض حيث قيل الانسان ليس من حيث هو انسان واحدا ولا كثيرا
فليس الكثير من حيث هو كثير موجودا ولا معدوما بهذا المعنى على قياس ما تقرر
هناك بل هو بهذا الاعتبار فقط وان اراد انه في الواقع موجود فهو في الواقع ايضا
واحد اذ كل شي له وحدة قلنا نختار الثاني وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة
بالاعتبار وان اتحد بالذات فالكثير من حيث هو كثير موجود في الواقع وليس بواحد
في الواقع بل هو من حيثية اخرى معروض الوحدة والحاصل ان موضوع الكثرة
بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة
لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة وفيه نظر لان المنافاة لا تستلزم مغايرة
موضوعهما لجواز ان يتعاقبا على موضوع واحد وما ذكروه من امتناع تعاقب الوحدة
والكثرة على موضوع واحد على تقدير تمامه لا يتم في الوحدة بالموضوع والمحمول كما سنذكره
وجوابه ان المنافاة يستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد وبه يتم الغرض
ويمكن الجواب عن اصل السوال بان يقال المراد بمعنى القضية الوصفية الممكنة وهو
ان الكثير بشرط وصف الكثرة يمكن وجوده ولا يمكن اتصافه بوحدة المقابلة لها للمنافاة
بينهما وبهذا يندفع ما يتراءى من ان الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة
للوجود اذ الكثرة المقابلة لا وجود له ضرورة ان كل موجود فله وحدة باعتبار
فالكثير الذي لا يكون واحدا اصلا لا وجود له اذ محصل الدليل ان حقيقة الوحدة
تنافي الكثرة والوجود لا ينافيها لكن نفي المنافاة فرط العناد لان الكثير بمعنى المقابل

للوحدة المطلقة ليس بموجود اصلا فيجب حمله على ان الوصف الكثير لا ينافي عين الوجود
فتامل والحكماء لما ذهبوا الخ يعني انهم لا ينازعون في عدم كون التفريق
اعداما بالكلية وانما نازعوا في بقاء الجسم بكلا جزئيه والقدر الضروري المتفق
عليه بين العقلاء المميزين هو عدم انتفائه بالكلية واتحاد مادة الكثرين مع
الجزء اما من حيث الهوية او من حيث المادة وان اختلفوا في تعيين احد الامرين فهذا
الكلام كان جواب السوال يستشعر بهذا وهو انه لما ذهب الحكماء الى ان الجسم متقوم
بالتفريق لزم ان يكون التفريق عندهم اعداما بالكلية فدفعه بانهم ذهبوا الى ما فيه
في حالتين ويجعلونها موضوع الكثرة والوحدة فلا يكون التفريق اعداما بالكلية وانت
تعلم ان الوحدة الزائلة انما هي بالذات وحدة الصورة وقد زال وجود تلك الصورة لها بزوالها
على مذهب الحكماء وانما بقي المادة التي تنسب اليها تلك الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة عين
الوجود لم يلزم محذور بنا على اصلهم لان ما زال وحدته بالذات زال وجوده وانما
المنافي ما هو معروض تلك الوحدة بالعرض وذلك لا ينافي كون الوحدة عين الوجود وسيجي ما
يتعلق بتحقيق ذلك ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ وفيه بحث لجواز كونه
بديهيا بالكنه وكسبيا بوجه ما فيعرف تعريفا حقيقيا والظ البديهي ما لا يحتاج الى
النظر لا ما لا يمكن حصوله بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريق غير النظر فيختار
الطالب طريق النظر فيعرفه والظ ان هذا الحصر اضافي بالنسبة الى التحديد فيندفع
الاول والمراد بالبداهة حصوله في العقول من غير كسب كما يقال في الوجود وغيره في
اوايل التصورات فيندفع الثاني فتامل وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صور
كثيرة الخ قد ذكر الحكماء ان العقل الصرف هو البسيط اي العلم الاجمالي الذي لا كثرة
فيه وانه العقل المستفاد من المبادي العالية وانما التفصيل للنفس من حيث انها
نفس بمعونة القوى البدنية وعلى هذا يتضح كون الوحدة اعرف عند العقل والكثرة

اعرف عند الخيال فان قلت هذا يدل على كون الوحدة اعرف عند العقل و لا يدل على كون الكثره
اعرف عند الخيال اذ الخيال كما يدرك الواحد يدرك الكثير قلت الخيال لا يتمكن من تخيل امر
واحد من غير اشتماله على الكثرة كيف و لا ترتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص و شكل مخصوص
وحد معين و حدود معينه و النقطة مثلا لا يمكن تخيلها الا مع معروضهما و ما يختلف به
من اللواحق المادية   و مما يعرضان للموجود اتّها في الخارج ان اراد انهما من العوارض
الخارجيه فذلك غير بين و ان اراد ان الموجودات الخارجية تتصف بهما باعتبار وجود تلك
الموجودات الخارجيه في العقل فذلك لا ينافي كونهما من المعقولات الثانيه و التحقيق
ان زيد الموجود في الخارج مثلا هو بحيث اذا حصل عند العقل لم ينطبق على كثيرين
فان اريد بالجزئية مثلا بهذه الحيثية فهي من لواحق الخارجيات و ان اريد بهما عدم الانطباق
عما من شانه بحسب نفس الامر الاعم و هو الصورة العقلية فهي من لواحق الوجود الذهني
فقط و عبارات القوم مشعرة بالمعنى الثاني و قس عليه الوحدة و الكثرة و نظايرهما
لا نظر بان الوحدة على موضوع الكثرة الخ اقول هذا تقدير تمام انما تتم في
الوحدة الشخصية و الكثرة المقابلة لها لا في غيرهما فان الواحد بالمحمول و الموضوع مثلا
قد يتكثر بالمحمول و الموضوع فيهما مع بقاء ذاته   بل قد صرحوا بانه قد يكون واحد با
لتشخص كالعدل و الجور الخ قال الشيخ في فاطيغورياس الشفا و اما المتضايفان فليس يجب فيهما
التعاقب على موضوع واحد و اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي عليه
ما يلزمه لا محالة امكان ان يصير معلولا او يكون مثال موضوع مشترك و ان كان
العلية و المعلولية من المضاف   اقول هذا دليل اخر يا سراح فيه مناقشة
تندفع بان الدليل المذكور انما ينفي تعاقب الوحدة و الكثرة على امر واحد بحسب نفس الامر
و لا ينفي فرض تعاقبهما اصلا   و كل موجود واحد بالتشخص يمكن ان يفرض كثيرا
الخ اقول الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة لوحدته الشخصية فيه مثلا

لايمكن

لا يمكن فرض كون زيد شخصا متعددة من الانسان و الا لكان كليا و الماء الشخصي الواحد
بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته الشخصية و عروض الكثرة المقابلة لها اياها
بان يعرض كون ذلك الماء اشخاصا كل واحد منها ذلك الماء بعينه نعم يمكن فرض زوال
الوحدة الاتصالية عنه بان يصير منفصلا بعدما كان متصلا فان قلت فرض
كون زيد اشخاصا متعدده من الانسان لا يستلزم كون زيد كليا و انما يلزم لو
امكن فرض كون كل من تلك الاشخاص زيدا و هو غير لازم من هذا الفرض اذ المفروض
لحوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية حتى يكون موضوع الوحدة السابقة
بعينه موضوع الكثرة اللاحقة و اللازم منه ان يكون زيد مجموع تلك الاشخاص الكثرة
لا كل واحد منهما و كذا في صورة الماء اذا فرض عروض الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة
الشخصية كان ذلك الماء مجموع تلك المياه لا كل واحد منها قلت الوحدة الشخصية هي عدم
انقسام الشي الى افراده و من البين ان معروض تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن ان يفرض
معروضا الكثرة المقابلة لها و الا لكان كليا و المياه المنقسم الى المياه وحدته الشخصية محفوظة في
حالتي الاتصال و الانفصال و انما يتبدل حاله في انقسامه الى الاجزاء لا في الانقسام
الى الجزئيات و الكثرة المقابلة للوحدة الشخصية هو انقسام الى الاجزاء ثم عروض الوحدة
الشخصية هو زيد معروض الكثرة المقابلة لها هو الانسان فانه الكثير بالتشخص فظهر ان
معروض الوحدة الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية اياه قوله ثم نقول قوله
ان كان الاشيا المتعددة باقية باعيانها الخ كلام هو القايل مبني على مذهب المشايين فانهم
يدعون البداهة في ان المياه الحاصلة بعد التفريق مغايرة للماء الواحد الذي كان قبل التفريق
و قوله و الا لكان جميع المياه التي في كيزان متعدده في كوز واحد اعداما لها بالكلية و ايجاد
اخر من كتم العدم و الضرورة تقتضي ببطلانه مدفوع عندهم بان المستحيل هو انعدام الشي
بالكلية بحيث لا يبقى قابله ايضا لا انعدامه عن قابل و الضرورة انما يقتضي ان ذلك الماء لم ينعدم

بكليته بذلك المعنى المذكور لا بانه باق بعينه بل عندهم الحكم بانه هو بعينه انما هو ببديهة
الوهم لا ببديهة العقل كما هو مفصل فى موضعه دعوى البداهة من الطرفين قايمة
فالايراد عليه بمثل هذا مع اشتهاره وتداوله بين المحصلين ليس له كثير شان او عمدة غرض
القايل هو تحقيق هذا البحث الى ما يؤول الحق قواعدهم هذا مع ابتنايه على اثبات
الهيولى الخ قد مر ان بناء هذا على هذا المذهب وادعاء البداهة فى المقدمة المبنى عليها
ومعنى البداهة مشتهر وللناس فى اذواقهم ومشاربهم اختلاف ولا يجدى البحث
اذا انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى البداهة ولم يبق للطرفين منزع فى كتاب الاستدلال
فلا مزية فى ايراد مثل هذا السوال اقول هى شبهة منشاها الاشتراك اللفظى
اقول المشاؤن لما ادعوا البداهة فى ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقاء هويته اورد
عليهم النقض بالهيولى التى يثبتونها فانها باقية عندهم فى حال الوحدة والكثرة بعينها
فاجيب عنه من قبلهم بان الهيولى التى نثبتها ليست متصفة فى ذاتها بالوحدة والكثرة
حتى ينعدم بزوال احدهما فعندهم ان البرهان دل على وجود موجود هو لا واحد ولا كثير
فى ذاته بل اتصاف بكل واحد منهما بالعرض لكن يعلم بالبديهة ان الجسم ليس كذلك بل هو متصف
فى حد ذاته بالوحدة والكثرة ولذلك يزول بزوال وحدته وكثرته فهذا الكلام دفع للنقض فلا
يتوجه المنع عليه هذا وان التحقيق ان الشى لا يكون فى ذاته محتملا لوحدته وكثرته فان
تشخص كل شى لا يعقل التعدد بان يكون هو فى نفسه متعددا وقد نقل سابقا عن الفارابى
ما يكفيك فى تحقيق ذلك مع ما سبق فى تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها
فالهيولى فى الاحوال مستحفظة بوحدتها التى هى هويتها وتلك الوحدة لازمة لها
نعم هى حاملة لوحدة الجسم وكثرته واتصافهما بتلك الوحدة والكثرة بالعرض وكذا بما
يتبعهما من الوحدة الاتصالية والكثرة التى تقابلهما واما انهما متقابلان
بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما الخ اقول هذا انما يدل على انتفاء الواسطة فى

التصديق بامتناع اجتماعهما فى موضع واحد ولا يدل على ان تقابلهما بالذات اذ انتفاء
الواسطة فى التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة فى التصديق بالثبوت فيجوز ان
يكون امتناع اجتماعهما مستندا فى الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما
بالذات ثم ان الشارح لم يتعرض الدليل الذى اعتمد الشيخ وغيره من المحققين وذكره
الشيخ اولا انه ليس التقابل بين الوحدة والكثرة بالتضاد لان الوحدة تقوم الكثرة ولا شى
من الاضداد تقوم ضده بل يبطله ويعدمه ثم اورد على نفسه ان الضد انما يبطل الضد
بان يحل فى موضوعه والوحدة انما تبطل الكثرة اذا حل فى موضوعها فاجاب بان الكثرة انما
يبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة لذاتها بطلانا اوليا انما بل بعرض لوحداتها
ان تبطل اولا ثم يعرض لبطلان وحداتها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فليس تبطلها بالقصد الاول
انما تبطل الوحدات التى للكثرة فيلزم بطلان الكثرة فاذن الوحدة انما تبطل اولا
الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة
بل على ان الوحدات يعرض بسببه تبطل وذلك البطلان تطرح فان كان لا جل هذه المقاومة
التى على الموضوع يجب ان تكون الوحدة ضدا للكثرة فالاولى ان يكون الوحدة ضدا للوحدة
على ان الوحدة لا تبطل الوحدة ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة الطارية انما تبطل الوحدة
الاولى عما ليس بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاولى ان نظن انه جزء موضوعه اقول
وما قيل ان الوحدة الطارية على موضوع الكثرة يبطلها بالذات لان انتفاء الجزء بعينه
انتفاء الكل لا انه يلزم منه انتفاء الكل مردود بان وجود الكل والجزء متغاير ان ضرورة
وكذا انتفاؤهما ضرورة ان تمايز الاعدام انما هو بتمايز ملكاتها ولا يثبت للعدم فرد سوى
الحصة حتى يقال ان عدم الجزء والكل متغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب ما صدق
عليه قال فانه ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا ومن شرط المتضادين ان يكون
لاثنين منهما موضوع واحد بالعدد وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد

بل موضوع واحد بالنوع فكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد قال فقد
ظهر وبان ان التقابل بين الوحدة والكثرة ليس تقابل التضاد اقول يرد على الدليل الاخير
ما مر من ان امتناع التعاقب على موضوع واحد لا يتم في مثل الوحدة والكثرة الموضوعين
والمحمولين ثم ابطل كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة او السلب والايجاب بمثل
ما ذكره الشارح والعجب انه ذكر في الشرح القديم الدليل الاول ولم يتعرض له الشارح
وجزم بان التقابل بينهما تقابل التضاد لامتناع تقوم الشي بعدم ضرورة ان
الشي لا يكون عين اعدام ولا عين مجموع عدم وشي اخر لامتناع تقوم الشي بعدم
ضرورة ان عدم الشي لا يكون افراد ذلك الشي ولا عين فرد منه مع شي اخر وبما قررنا لا
يتوجه عليه ان موضوع الوحدة والكثرة متغايران فلو تقوم احدهما بالاخر مع كونه عدما لم
لم يلزم امتناع السلب والايجاب في محل واحد وما يقال من ان الضد لا يقوم
الخ قد عرفت انه ليس عمدة تمم في نفي التضاد التقوم بل ما نقل انفا نعم قد ذكر الشيخ
في اثناء الدليل انه لا يكفي في التضاد بين ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبا عليه بل يجب ان
يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية متباعدة ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر
للخلاف الذاتي بينهما وان يكون تنافيهما اوليا واراد بذلك المتضادين الحقيقيين اعني
ما يكون بينهما غاية البعد والخلاف كما يشعر به العبارة ولا يخفى ان غاية البعد يابى عن تقوم
احدهما بالاخر الا ترى ان الملح ليس غاية البعد عن السواد ولا عن البياض مع ان في
سوق كلام الشيخ ههنا تشوشا فان بعض مقدماته انما يلايم نفي التضاد الحقيقي لا
المشهور ولا يكفي ذلك في الغرض بل لا بد من نفي التضاد مطلقا وكذا بعض عباراته
يشعر بحصر التقابل في الاربعة التي احدها التضاد المشروط بغاية البعد والخلاف
كما سيجي تحقيقه ان شا الله اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتهما لا يقال
التدبير لا يحمل على النفس والملك بهو هو بل هو ذو هو ويحمل على النسبتين ايضا كذلك

فلا فرق وكون اطلاق المدبر على النفس والملك حقيقة في عرف اللغة دون اطلاقه على
النسبتين لا يجدي لان تحكيم عرف اللغة في المطالب العقلية غير مستقيم لانا نقول جهة
الوحدة هو المدبر وهو محمول على النفس والملك دون النسبتين واعلم انه جعل الشيخ في
الشفاء الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالذات وصرح بان الواحد بالعرض هو ان
يقال في شي يقارن شيا اخر انه هو الاخر وانهما واحد وذلك بان يكون احدهما موضوعا
والاخر محمولا عرضيا كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد او
محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب وابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شي واحد طبيبا
وابن عبد الله او موضوعان لمحمول واحد عرضي كقولنا القطن والثلج واحد اي في البياض
اذ قد عرض ان يحمل عليهما عرض واحد وجعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد
بالمناسبة والواحد بالعدد اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة النسبتين بالذات
ووحدة السفينة والمدينة بهما بالعرض ولا يخفى المخالفة بين ذلك وكلام المص ويرد على كلام
الشيخ ان وحدة النسبتين ان كان لماهيتهما او لذاتي من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الجنسية
او النوعية او الفصلية وان كان لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه
للواحد بالعرض وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما براسه من اقسام الواحد بالذات لا يقال
لعله اراد بالوحدة بالمحمول العرضي الذي هو من اقسام الواحد بالعرض ما يكون المحمول غير
النسبة كما اشار اليه في اخر الفصل حيث قال واما الاشيا الكثيرة بالعدد فانما يقال لها
من جهة اخرى واحدة لاتفاق بينهما في معنى فاما ان يكون اتفاقها في نسبة او في محمول غير
النسبة واما في موضوع واما في محمول لانا نقول ح يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي
هو النسبة من الواحد بالعرض وادراجه في الواحد بالذات تحكما لا طايل تحته على انه تصدق
عليه التعريف الذي ذكره للواحد بالعرض كما نقلناه انفا ثم لم يعدل المص كان ههنا
سود وبيض الخ يعني فان وصف الموضوعية والمحمولية عارضان مخصوصان من جملة العوارض

فلا وجه لتخصيصهما من بينهما   ولم يعاند انه في الكون اه في صورة عروض جهة الوحدة
لجهة الكثرة يتحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه للفظة او العناد به ولا يخفى وهنه لان تحققهما
ليس في مادة واحدة فيتحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد منهما نظرا الى المقولات
يتحقق في الصلوة واما الوضوء والتيمم فان تحقق كل منهما في مادة اخرى صح العناد فتامل
وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام اي اراد ان الوحدة الشخصية فرد من افراد ذلك
المفهوم فلا يكون هو بعينه الوحدة الشخصية ولا يخفى ضعفه لان كون الاضافة بيانية انما
تقتضي صدق عدم الانقسام عليه لا عدم التغاير لا يقال هي فرد من افراد عدم الانقسام
فلا يصدق عليها انها مجرد عدم الانقسام لانا نقول المراد بالتجرد ههنا نفي الماهية التي هي
معروضه لعدم الانقسام وذلك لا ينافي اشتماله على المخصص   وانص قوله واما ان لا يكون
اي قد عرفت انه اقاعه فان كون الاضافة بيانية لا تقتضي انتفاء العموم والخصوص
من غير ان يقال وحدة النقطة ووحدة المفارق اي الظاهر ان مراد المص مطلق الوحدة الشخصية فيكون
مؤدى كلامه ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه اما ان يعتبر من حيث هذا المفهوم فقط وهو
الواحد الشخصي اي طبيعته واما واما ان يعتبر من حيث انه امر واحد بالعرض من نقطة او
غيرها وهذا كما يقسم الكلي الى الطبيعي والمنطقي وذلك بالحقيقة تفصيل اعتبارات المفهوم
وبذلك يندفع ما اعتمده الشارح من ان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث
الافراد فهو غير داخل في المقسم لان كونه معروض الكثرة من حيثية لا تخرجه عن ان يكون في
ذاته طبيعة الواحد الذي ليس كثيرا اصلا كما ان عروض الكلية لمفهوم الجزئي لا يخرجه عن ان
يكون طبيعة الجزئي وكانك قد عرفت فيما مضى جلية الحال في ذلك ومثاله فان الواحد
الذي ليس كثيرا وان كان معروضا للكثرة من حيث الافراد فلا يصدق عليه الواحد الذي ليس
كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي كما نقرر نظايره مرارا فان قلت
المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما ذكرت فلا يتناول مفهوم الواحد

الشخصي قلت ليس المنقسم ذلك بل المقسم هو الواحد المحقق في تلك الصورة كما ان المنقسم في
الصورة الاولى وهو ما يكون معروض الوحدة معروض الكثرة هو الواحد الشخصي في تلك
الصورة فحاصل كلام المص ان معروض الوحدة اما ان يكون معروض الكثرة باعتبار وح
فالواحد اما ذاتي او عرضي واما ان لا يكون معروضا للكثرة وح فالواحد اما نفس مفهوم
الواحد الشخصي الى اجزاء التقسيم يبقى ههنا شي وهو ان مثل هذا الاعتبار جار في
الاقسام الاخر من الوحدة مع انهم لم يعتبروا فيها وذلك لان بعض الحكما كفيثاغورس
وشيعته ذهب الى ان الواحد بالمعنى المعتبر موجود قايم بذاته وهو مبدا الموجودات
فيتعلق باعتبار عرض علمي هو النظر في جواز ذلك وامتناعه ولا يتعلق مثل هذا الغرض
بمثل هذا الاعتبار في الاقسام الاخر اذ لم يذهب وهم الى ان الواحد بالجنس والنوع موجود
بذاته .   وفي جعل المركب من هذا القبيل نظر اي يمكن ان يقال المراد من الصورة الاولى
ان يجب كونه معروض الوحدة معروض الكثرة كما يشهد به الاقسام المورده فيها فيكون
الصورة الثانية ما يمكن ان لا يكون معروض الوحدة معروض الكثرة وهو الواحد الشخصي
بالانقسام فيندفع النظر لان الجسم المركب الشخصي وان كان معروضا للكثرة لكن الوحدة الشخصية
العارضة له لا يجب ان يكون معروضها معروض الكثرة بل عروض الكثرة ههنا ناش من
خصوصية المعروض لا من اقتضا الوحدة فتامل   لكونها في كل عدد اشد منها اي
الشدة والضعف عندهم من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص الكم
فينبغي ان يقال لكونها في كل عدد اقوى وازيد منها فيما دونها   اقول ان الهو هو ان اريد
اريد به الهو هو هو اتحاد ما وقد اشار المص بعد تفصيل اقسام الوحدة الى اقسام
الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد ومن جملة فوايده ان لا يتوهم ان الهو هو
مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد وان كان المتعارف تخصيص بعض
وجوه الاتحاد فلا يقال في المشهور المتعارف زيد عمرو وقد اشار بقوله على هذا النحو

الى انا قسام ليست بعينها اقسامها والى عدم جريانه فى الوحدة المحضة من غير كثرة
بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر لاخراج التعرض لخصوصيته موهو لانه مما يتعلق به الاغراض
العلمية الكثيرة على ما مر من الفوايد   وايضا هذا كلام بعد ذكر الوحدة الشخصية الحملي وان
كان لا يجرى فى الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة كثرة لكنه يجرى فيها مع اعتبارها
كما تقول زيدا لكاتب زيد الضاحك فيندفع ذلك   وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد الخ او قيل وانما يلزم لو لم يتحدا الم يتوجه الدفع الذى اورده اذ حاصله
انهما بقيا بصفة الوحدة بعدما كان بصفة الكثرة بل الشى الذى كان كثيرا هو بعينه
صار واحدا فى ذاته لا باعتبار امر اخر هو الوجود او غيره   وهذا التشخص لا يتميز به
احدهما عن الاخر فلا يكون نفسهما اقول للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الاخر
كان لازما لاثنينيته التشخص لا لذاته فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفه بالوحدة كما
ان امتياز كل شى من الوجودين باثر خاص كان لازما لتعددهما وقد زال بزوال التعدد
مع بقاء ذاتيهما بصفة الوحدة واعلم انه يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك
وهو ان يقال ان اتحدا مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين فان ارتفع الاثنينية
فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وهما خلاف المفروض على اتحادهما او بارتفاع
وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلهما فيصير الشى الذى كان معروضا للكثرة
معروضا للوحدة وذلك مما لا ينكر بل انها تثبت فى بعض الاشياء غاية ما فى الباب ان
جميع الحقايق لا تحتمله وليس هذا هو الاتحاد الذى يخيله بل هو ان يصير الشى غيره وذلك
يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة لانه ان لم ترتفع الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت ولا
حقيقة لها الا هذه الوحدة وتلك الوحدة فزوالها اما بزوال هذه او تلك او كليهما
وليس فى شى من تلك الصور الاتحاد الذى نحن بصدد ابطاله والحاصل ان المدعى امتناع
اتحاد الاثنين بان يصير ا شيئا ب مع بقاء ا و ب معا كما يصير الجسم ابيض مع بقاء الجسم

والابيض لا زوال صورة الاثنين عن شى واحد وحدوث صورة الوحدة فيه واذا فرض
واذا فرض بقاءهما بصفة الوحدة بعدما كان اثنين كان الباقى هو الامر الموضوع
للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظ بل هذه
الدعوى بديهية يكفى فيها تحريرها بتلخيص اطرافها   التقوم بالوحدات راجح
باعتبار انها لازم على كل حال الخ تتمة فلا يمكن توهم انفكاكه بخلاف الاعداد فانها
يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ذاتيا وح يرجع الى الوجه الثانى وان لم يتم بذلك
وقرر على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات فى كونها جزء المعنى انها اولى بالجزئية
وان جزئيته غيرها مرجوح لم سم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا يبقى
صدقه على غيره كما فى صورة التشكيك واعلم ان هذا الحكم مع القول باشتمال العدد
على الجزء الصورى ظ لا سترة به واما مع منع الجزء الصورى عنها فلان اذا العدد ح
محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات فى العدد هو بعينه دخول الاعداد
وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة تحصل نوع اخر هذا لا يلائم ما سبق
انفا من عدم تركب العدد بما دونه من الاعداد فالمص تسامح اعتمادا على ما حققه
دوما للاختصاص وينبغى للشارح ان يقول وحدات كل نوع اذا زيد عليه وحدة
اقول ان الاضافيات الاولى والثانية الخ لا يخفى ان اضافتها اليه بانها
لوازم من ان يكون بطريق العروض او غيره فلا اضافة مغايرة له الا فى العبارة فقط
لان الاجتماع لا يكون الا فى زمان واحد لا يظهر ان اطلاق الاجتماع على
المقارنة فى الرتبة مطلقا او وصف اخر مشترك كاجتماع زيد وعمرو فى الانسانية
مجاز بحسب الاصطلاح   اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى
الاخر لو اراد و ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا كون ذلك الاخر عدما له فان العدم
المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودى او بمنزلة الوجودى من حيث ان

المضاف سلبيه اندفع ذلك ومن العناية تجرى فى اصل التقسيم وان لم يلائم ما ذكره
الشارح الاصفهانى وعلى تقدير عدم الاضافة بجوز ان يمكن ان يقال التقابل
فى مثل هذه الصورة ليس بالذات بل بالعرض والمنحصر فى الاربعة هو التقابل بالذات
اذ المراد بامتناع الاجتماع الماخوذ فى تعريف التقابل هو امتناع المستند الى ذاتيهما
وليس امتناع الاجتماع فى مثل هذه الصورة لذاتيهما بل لاستلزامهما اجتماع المتقابلين
بالذات كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير لا بمعنى القيام بالنفس
الا سلب القيام بالغير ضرورة انه ليس للشى قيام حقيقى بذاته فيكون احدهما مضافا
الى بحسب المعنى ولم يظهر فى اللفظ وعلى هذا لا يصح قول المص الذى تلخص من
كلام الشيخ ان الضد الذى يستعمل فى قاطيغورياس الشفاء غير الذى يستعمل فى سائر
المواضع من المعلوم قال الشيخ فى منطق الشفاء فلنقسم الان على الوجه الذى ينبغى ان
يفهم عند الاصطلاح فى قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه فى العلوم وهو يجمع ان
يجمع بين الامرين فقد عنى نفسه ثم قسم الى اصطلاح قاطيغورياس بكون المتقابلان
اما ان يكون هيئتيهما معقولة بالقياس الى الغير فهما المتضايفان والا فاما ان تكون
الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين بعينه الى الاخر من غير عكس واما
ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال من كل واحد منهما الى الاخر او لى عن احدهما
الى الاخر لان الواحد لازم له فيسمى القسم الاول تقابل العدم والعينية مثل البصر والعمى
وليس المراد بالبصر ههنا الابصار بالفعل ولا امكان الابصار مطلقا بل القوة
المبصرة التى هى المبدا القريب للابصار بالفعل والعمى هو فقد تلك القوة وذلك
لا يعود معه الى الابصار مرة اخرى فالعدم ههنا ليس هو العدم الذى يقابل اى معنى
وجودى كان بل الذى يقابل العينية اعنى فقدان القوة التى تمكن الفعل واذا صار
الموضوع عادما للقوة فلا يصلح بعده للان يزول العدم كالعمى واما العينية فزوالها
الى

الى العدم واما القسم الثانى من القسمين الذين ذكرناهما وما دخل فيه مجموع ذلك يسمى فى
قاطيغورياس اضدادا كان احدهما وجوديا والاخر عدميا او كان كلاهما وجوديا وكذلك
اذا كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الاخر او كان احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه
ولا اليه فان جميع هذه نسميه اضدادا فى هذا الموضع ولا نبالى بان يكون احدهما معنى وجوديا
والاخر معنى عدميا وعلى اى انحاء الاعدام كان اذا لم يكن عدما على النحو المذكور فلا يشتغل
المتعلم بكتاب قاطيغورياس بان يجعل العدم غير الضد قائلا بان الضد موجود ذات تخالف
المعنى الوجودى فى الموضوع والعدم ليس بذات فان الضد الذى يقال فى هذا الكتاب
ليس يعنى بهذا انتهى ملخصا ومنه يعلم ان المص انما بنى على الاصطلاح الاخر لا الذى فى
قاطيغورياس ويخرج القسمة على هذا الاصطلاح ان المتقابلين ان كان كل منهما معقولا
بالقياس الى الاخر فمتضايفان والا فان كانا وجوديين فمتضادان والا فان كان احدهما
سلب للاخر فاما سلب وايجاب او عدم وملكة وقد عرفت وجه دفع الايراد على الحصر ثم
ان الحكما اشترطوا فى التضاد المعتبر فى العلوم الحقيقية ان يكون بينهما غاية الخلاف
والبعد والمتاخرين لما ظنوا ان ذلك لا يشتمل مثل البياض والصفرة وبالجملة الاوساط
حكموا بان التضاد الذى هو احد الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهورى لا الذى يعتبر فيه
غاية الخلاف وانه اذا اعتبر المعنى الحقيقى يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط وسموه [illegible]
والتحقيق انهم اعتبروا السواد والبياض شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل فان
الطرفين احدهما بياض محض والاخر سواد محض وهما المتضادان بالحقيقة وما بينهما من
المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى السواد الذى هو الطرف بياض وبالنسبة الى ما هو اقرب
الى البياض الذى هو الطرف سواد فالتقابل بين الاوساط انما هو من ان احدهما سواد
بالنسبة الى الاخر والاخر بياض بالنسبة اليه فالمعتبر فى التضاد الحقيقى ان يكون بينهما
غاية التباعد سواء وجد بينهما اوساط او لم يوجد ولا يزيد لاجل الاوساط قسم خامس

فان لهما حيثيتي التخالف والتشابه والتقابل انما هو من حيثية التخالف وكذا انتقال المتحرك
من الطرف الى الوسط انما هو من حيث انه مخالف مثلا من البياض الى الحمرة من حيث انه
طبقات السواد وتفاوت الاوساط قربا وبعدا بالنسبة الى الاطراف مساو واختلافهما
بالاشدية والاضعفية فالاقرب الى البياض اشد بياضا واضعف سوادا قال الشيخ في
الشفا السواد الحق لا يقبل اشد واضعف بل الشي الذي هو سواد بالقياس عند شي
هو بياض بالقياس الى الاخر وكل شي من السواد يفرض فهو لا يقبل الاشد والاضعف في
حق نفسه التضايف جنس للمتقابلين انتخير ان التضايف الذي هو قسم من
التقابل انما هو التقابل المخصوص وهو كون الشيين بحيث لا يمكن تعقل احدهما الا
بالقياس الى الاخر وهذا ليس جنسا لمفهوم التقابل اصلا بل الذي هو جنسه انما هو مقولة
المضاف الذي هو من الاجناس العالية لا التضايف الذي هو قسم من التقابل ولا يخفى ان
تقرير السوال على هذا الوجه لا يتوقف على كونه جنسا بل يكفي فيه عمومه فمفهوم التضايف
من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل فيه نظر تفطن له الشارح في الحاشية فان مفهوم
المضايف لكونه قسما من المقابل يجب ان يكون من حيث هو مع قطع النظر عن كونه معروضا
لامر اخص مطلقا من المقابل اذ القسم هو مجموع المقسم والقيد والصواب على تقدير ان
يوجه السوال على هذا الوجه ان يوجه الجواب بان الجنس انما يجب عمومه بالقياس الى النوع
بحسب الحمل الذاتي دون الحمل العرضي كما نبهت عليه في مباحث الماهية فيجوز ان يكون النوع
اعم من الجنس باعتبار الحمل العرضي وتفصيله ان النوع يجب ان يكون مشتملا في ذاته
على الجنس والفصل فلو اشتمل الجنس في ذاته على الجنس والفصل النوع لزم الدور لكن
لو عرض النوع للجنس فلا محذور فيه بل كل نوع فهو عارض بالنسبة الى الجنس غاية الامر ان
النوع في مثل مبحثنا عارض للجنس بحسب الوجودين فان المضايف مثلا من حيث انه
قسم من المقابل عارض له فانه بالنسبة اليه خارج محمول لما عرفت سالفا من ان الطبايع

المتضادة

المتضادة تحمل بعضها على بعض بمعنى انه من حيث وجوده في الذهن يصدق عليه المقابل
كما يصدق على ساير المفهومات المتقابلة ويظهر الفرق بين العروضين بان في مادة
الانسان والحيوان يتحقق العروض لا باعتبار الاول دون العروض بالاعتبار الثاني
وفي مادة الانسان ومفهوم المعلوم مثلا الامر بالعكس فان الانسان اذا حصل في
الذهن عرض له المعلومية هناك بخلاف ما اذا وجد في الخارج اقول وفيه نظر
لان بعض السائل الخ معنا قولهم المضاف جنس لما تحته ان ما هو حقيقة تلك المقولة
جنس له لا مفهوم لفظ المضاف وهو ما يعقل بالقياس الى غيره فانه عرضي له قطعا
ضرورة ان المعقولية بالقياس الى الغير عارض لمفهوم الابوة والبنوة مثلا غير داخل
في قوامهما وهذا كما ان معنى قولهم الجوهر جنس لما تحته ان الحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم
من لفظ الجوهر جنس له لا نفس هذا المفهوم فانه عرضي قطعا اذا تمهد ذلك فنقول
اذا كان التضايف جنسا بالمعنى الذي قررناه للتقابل الصادق على اقسام بطريق
العروض لا يلزم ان تصدق على تلك الاقسام انها تضايف كما ان المضاف ذاتي لمفهوم
الاب ثم لا يصدق على ما يصدق عليه الاب كزيد انه مضاف بل انما يصدق على
عارضه او عليه من حيث انه معروض له فحاصل الجواب ان كون التضايف جنسا
لمفهوم التقابل على المعنى المتعارف لا يستلزم صدق التضايف اي مفهومه على ما
صدق عليه التقابل كما ظهر في المثال المذكور وبذلك يندفع المحذور ولم يرد المجيب ان
ما هو ذاتي بالحقيقة للتقابل لا يصدق على ما يصدق التقابل كما يراه من ظاهر كلامه
فان ذلك مما لا يشتبه بطلانه على من له ادنى مسكة فما ظنك بسيد المحققين وسند
المدققين قدس سره قد يقال في شرح هذا المقام الخ هذا هو الظاهر اما لفظا
فلان التوحيد الاول يقتضي ان يقول وهو التضايف من غير فصل في الحمل على انه
اقام الظاهر مقام الضمير اشارة الى تقرير التشبيه فان منشأ الفساد كونه جنسا تماما لا

بعده فی مثل هذا المقام واخص هذه العباره بعد تصریح بتنوع المقابله الی الانواع الاربع
کالتصریح فی ان المراد بالجنس هو التقابل کیف لا وجنسیة التضایف مما لا یعنی لها هنا ولا اثر له
معنی فلما بینا من ان الجنس هو مقولة المضاف لا التضایف الذی هو احد اقسام التقابل
ولکن ینبغی ان تقرر السوال علی هذا الوجه وهو ان کل متقابل من حیث انه متقابل مندرج
تحت المضاف فیکون کل متقابلین من هذه الحیثیة متضایفین فلا یکون التقابل اعم من التضایف
والجواب علی هذا النمط وهو ان اندراج المتقابلین من حیث التقابل فی المتضایفین لا
ینافی کون المتقابلین اعم فان المتقابلین یصدق علی ذات السواد والبیاض والعدم
والملکه ولا یصدق علیهما المتضایفان بل انما یصدق المتضایفان علی عارضهما اعنی
حصتی التقابل او علیهما ماخوذین مع العوارض فالمعروضان متقابلان تقابل التضاد
او العدم والملکه او غیرهما والعارضتان او المعروضان معهما متقابلان تقابل التضایف
ولا محذور فی ذلک هذا هو التقریر الموافق لما فی الشفا وح یظهر انطباق الجواب علی السوال
واما علی تقریر الشارحین فلا ینطبق الجواب علی السوال اما علی توجیه الاول فلان مفهوم التضایف
من حیث هو مع قطع عن العارض اخص منه لکونه قسما منه واما علی التوجیه الثانی فلان
مفهوم المتقابلین من هو مع قطع النظر عن العارض اخص من المتضایفین لکونه فردا
من افراده لکن یشکل الاشکال اذ یکون ح هذا مبنیا علی انطلاق الجنس علیه
مسامحة کما انطلق علیه التنوع الی الاقسام فانه ط فی الجنسیة فاما ان یقال ان ذلک
لم یثبت اح لا یحدی ذلک لانه ثابت عند المص فلا یصح حمل کلامه علی ما یخالفه خصوصا
فی المهیات الاعتباریات اح الدلیل علی تقدیر تمامه یجری فی الاعتباریات ایضا من غیر
فرق فظاهر ان هذا انما یدل اح قال الشیخ فی الشفا واما التقابل فلیس جنسا لما
تحته بوجه من الوجوه وذلک لان المتضایف مهیته انه معقول بالقیاس الی الغیر وتحق
هذه المهیه ان یکون متقابلا لیس انما تتقوم بهذا فانه لیس من المعانی التی یجب ان

سعدم فی الذهن ولا حتی تتقرر فی الذهن ان للشی مهیة معقولة بالقیاس الی غیره ثم التی یجب
ان تتقدم فی الذهن ولا حتی یتقرر فی الذهن ان للشی مهیه معقوله بالقیاس الی غیره
بل اذا صار الشی متضایفا لزم فی الذهن ان یکون متقابلا ومراد الشیخ من قوله المضاف
مهیته انه معقول بالقیاس الی غیره ان مفهوم المضایف ذلک لا مهیة افراده کالابوه والبنوة
اذ لیس مهیتهما انها معقوله بالقیاس الی غیرها کما لا یخفی وقوله ثم تلحق هذه المهیة اراد به مفهوم
المضایف مثل الابوة والبنوة فان التقابل یلحقهما بالحقیقة ویجوز ان یحمل علی نفس مفهوم
التضایف ویکون لحوق التقابل ایاها باعتبار لحوقه بافرادها والمال واحد وقد صرح
بالمقصود بقوله فانه لیس من المعانی التی یجب ان سعد اح فانه صریح فی ان الغرض نفی کونه
جنسا لمفهوم التضایف ولعل مقصود الامام ایضا مثل ذلک بان یکون مراده من مهیة
المتضایفین مهیة بهذا المفهوم ویکون الضمیر فی امتناع اجتماعهما راجعا الی فردی المتضایفین
بطریق الاستخدام واشد ما فیه السلب قد سبق انه تقرر عندهم ان الشدة والضعف
من خواص الکیف کما ان الزیادة والنقصان من خواص الکم فوصف التقابل بالاشدیة مبنی
علی المسامحه ثم الشیخ فی المنطق الشفا فی الفصل المعقود لبیان ان التقابل بین الموجبة
والسالبه اشد من التقابل بین الموجبتین محمولهما متضادان قال الحق ان کونه حاوی اشد
عنادا فی طبیعة الامور لکونه لیس بعادل واما من حیث التصدیق والحکم فان السالبة اشد
عنادا وابعد من ان یطابق الموجبة فی شی من الصدق والکذب ومحصول کلامه ان المعانده
بین الموجبه والسالبة بحسب التصدیق اقوی وبین المتضادین بحسب التحقیق فی الواقع اقوی
اما الاول فقد بینه بوجوه تقرب مما یجی واما الثانی فلم یتعرض لبیانه اولا ولعله ترکه
لظهوره ضرورة ان الجسم الابیض ابعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف مثلا کیف
لا والابیض متصف بسلب السواد مع امر زاید علیه وهو الاتصاف بضده المانع من تحققه
ولا یخفی انه لا یختص بالتضاد بل یجری فی التضایف ولم یدل کلام الشفا علی الاختصاص

وقد ذكر الشيخ ان هذا الحكم ليس من الوظايف المنطقيه وانه اشبه بالمباحث الجدليه فلو ترك

المصنف لم يبعد اد لا يتعلق به غرض يعتد به   ولذلك قيل انه هذا مع ما سبق في سوق

الدليل يدل على ان المط اشدية العناد في التصديق كما قال الشيخ   واعترض عليه بانه لا يلزم

الخ اقول مراد المستدل بانحصار منافي الايجاب الجزئي في سلبه انحصار منافيه بالذات

لا واسطة في الثبوت فان السواد والبياض متمانعان بالذات قطعا غاية الامر يمكن للعقل

بيان التمانع فان قلت فح لا يكون الاقسام الثلثه من التقابل بالذات لما مر من ان التقابل

هو المانع بالذات قلت السلب والايجاب بالنسبة الى ساير اقسام التقابل بمنزلة الواسطة

في التصديق ثبوت التمانع بينهما باستلزامهما للسلب والايجاب على وجه التنبيه

ولذلك قلنا انه بمنزلة الواسطة في التصديق ويمكن ان يقال انهم تسامحوا في جعل تلك

الاقسام متقابلة بالذات كما انهم بعد ان عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بحيث يقتضي

لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى جعلوا الموجبة الكلية نقيض السالبة الجزئية مع ان نقيضها

بالحقيقة هو رفع الايجاب الكلي المستلزم للسلب الجزئي وكذا جعلوا نقيض المطلقة

الموجبة السالبة الدائمة مع تصريحهم بان نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب مطلقا المستلزم

لدوام السلب قالوا لكن جعلوها نقيضها ليكون قضية موجبة مهملة محصلة ولا يخفى ان رفع

اللازم بالنسبة الى الملزوم ليس في تلك المرتبة من التمانع فلذلك لم يعتبروه كما لم يعتبروا

نظيره في التناقض فتامل في الوجهين   ورد ذلك بان العرضي الخ لا يخفى ان رفع

العرضي اللازم انما يعانده لانه يستلزم رفع الذاتي فمعاندته بسبب معاندته فيكون اولى

وانما نعني بالاشدية ههنا الاولية لا ما هو من خواص الكيف لما سبق الاشارة اليه

والثالث انما هو التضاد والمشهور على ما سبق فقد قررنا فيما سبق انه يصح في الاربع التي

احدها التضاد الحقيقي وهو الظ من عبارة المص حيث قسم التقابل الى التضاد ثم قسمه

الى الحقيقي والمشهوري اعم من الحقيقي كما اشار اليه المص وقرره الشارحون فكيف يمكن

انحصار التقابل تارة في الاعم وتارة في الاخص قلت التقابل كما سبق هو التمانع

بالذات ولا تمانع بالذات بين الاوساط بحسب النظر الدقيق فان التنافي الصغرى

والخضرة والحمرة مثلا ومراتبها المختلفة انما هو من حيث ان احدهما بياض عند

الاخر والاخر سواد عنده لما فيهما من زيادة خلط احد الطرفين على ما صرح به الشيخ

فالتمانع بالذات انما هو بالحقيقة بين الطرفين وتمانع الاوساط بالعرض لكن بينهما

عناد وتضاد بالذات بحسب الجليل من النظر فسمي بالتضاد المشهوري لا على قياس

المشهوري وكما ان المضاف المشهوري خارج من المقسم بحسب الحقيقة كذلك

التضاد المشهوري وانما يدخل فيه بحسب ما تراى في ظ الامر فتامل   فان المراد

بالزيادة غاية الخلاف اي ان اراد بالزيادة ان يكون بينهما زياده اخرى من جنسهما غاية الخلاف فقد

مر ان غاية الخلاف انما هو بين السلب والايجاب وان اراد ان فيه مع اجتماع السلب

والايجاب اجتماع امرين وجوديين متقابلين فذلك مشترك بين ما عدا السلب

والايجاب وقد مر تحقيق ذلك   وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك لا

يخفى بعده لان هذه العبارة بعد ذكر ان مقوليه التقابل على اقسامه بالتشكيك

ينادي على ان مراده ان التقابل بالنسبة الى التضاد اشد منه بالنسبة الى ساير

اقسامه وايضا قبول التشكيك لا اختصاص له باقسام التقابل حتى يقال ان قبول

التضاد له اشد على ان البيان المذكور هو ظهور قبول ساير اقسام التشكيك

وعدم ظهوره فيما عداه لا يدل على اشدية قبوله فلا يتم تقريب الاجمل الاشدية على الا   ظهرية

وهو خلاف الظ   من الحركة والسكون قبول السكون الشدة غير ظ ثم لا يخفى ان

تضادهما على مذهب المتكلمين القايلين بكون السكون امرا وجوديا ظ واما على

مذهب الحكما القايلين بكون السكون بانه عدم الحركة عما من شانه فالتقابل بينهما تقابل

العدم والملكة على ما هو المشهور الذي جرى عليه الشارحون واما على ما حققناه نقلا عن الشيخ

فبينهما التضاد المعتبر في قاطيغورياس فتذكر   ومما ذكرنا يظهر فساد ما قيل الخ
حاصل كلام هذا القايل ان اطلاق التناقض على ما يشتمل بين المفردات ليس بالمعنى
المشهور بل بمعنى اخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه وبهذا المعنى قيل رفع كل شي نقيضه
سوا كان رفعه في نفسه او رفعه عن شي وما ذكره الشارح عليه من ان يقال الايجاب
والسلب مطلقا سوا كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض ان اراد
به انه قد يسمى به فذلك لا ينافي كلام القايل وان اراد به ان تسميته به شايع وليس له المعنى الاشد
الشامل فالقايل لا يسلم كيف ولا يتبادر الذهن منه عند الاطلاق لا الى ما بين القضايا والتبادر
من اقوى امارات الحقيقة بل قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا والافرس يقابل التقابل
التي للنقيض او للصدق منال ولا كذب وما نقل عن بعض المحققين لا يصير سندا
على سيد المحققين فكيف يظهر بما ذكره فساد كلام   لانا قد ذكرنا انهم يسمون
الخ هو نما هو انقا   وظاهر انه لا حاجة الخ نعم لو سلم انه يطلق التناقض على تقابل
السلب والايجاب مطلقا وان تقابل السلب والايجاب يشتمل المفردات لم يحتج
الى التفسير الاخير لكن ليس كلام القايل الا ان ذلك خلاف المشهور بل هو مبني
على اصطلاح غير مشهور وهو تفسيره الاخير   من غير اشتراط في ذلك شرط
فيه ان يشترط فيه عدم اعتبار الموضوع القابل له والا لم يكن نقيضا بل عدم الملكة
لما صرح انفا بان تقابل السلب والايجاب يسمى بالتناقض وان الشرايط
المعتبرة في تناقض القضايا راجعة الى وحدة الايجاب ومدخول السلب
ومثل تلك الوحدة شرط في تناقض المفردات لا محالة فان المسكر بالقوة واللامسكر
بالفعل لا يتناقضان وكذا الاب لزيد واللااب لعمرو والى غير ذلك وان لفظ يتوقف
عليه في قوله شرط يتوقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه بان مراده ان بيان التناقض
بين المفردات لا يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها لا يشتبه بخلاف التناقض

101

بين القضايا فان ضبطه يتوقف على اعتبار شرايط منها يعرف وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب فيكون مراده تحقق التناقض هو تحققه عند العقل
وهو راجع الى العلم به وتحقق العقل اياه وح فقوله سوفيه هو علمه تاكيد لهذا المعنى
وان الغرض هو انه شرط لتحقق العقل ومعرفته وسوف ويويد ذلك ما سنذكره
في اثنا البحث من تكثر اعتبار الوحدات فتدبر   ومن هيهنا نعلم انه رد الوحدات
الخ اقول اعتبار الوحدات الثمانية لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدتها
يعني اعتبار الوحدات الثماني فالوحدة الاختصار على اعتبار وحدتها ثم الاشعار بان
تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات وانما قلنا الوحدات الثماني لا يغني عن وحدة
النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا تناقضها القضية الذهنية وان اشتملتا على
الوحدات الثماني كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد اعمى ولا تغاير بينهما في
الموضوع ولا في المحمول ولا في باقي الثمانية بل التفاوت في نفس النسبة فان الحكم في
احديهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي اذا
اعتبر بخصوصه مع الحمل العرضي المعتبر بخصوصه كقولك الجزئي جزئي اي هو هو
بالحمل العرضي فانهما صادقان وقول باختلاف المحمول في مثل هذا الصورة مما لا
يخفى بشاعته وشناعته الا على الهمج القاصرين ممن يحدر دابهم وطاسه عمره لم اباز من
تقليدات الغابرين   زعم بعضهم ان المعدولة لا ندارج يمكن ان يكون مراد المص
من تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلب له سوا اعتبر معه الاستعداد او لا
فان الملكة قد تطلق على نفس الايجاب كما يقال الاعدام يعرف بملكاتها وفايدة اعتبار
التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلاما مبنيا على هذا الزعم الذي ذكره
ثم لا يخفى دخول ما يكون السلب جزء للمحمول فيه على اي وجه فان ثبوت الشي للشي
يستلزم ثبوته سوا كان الثابت له معنى وجوديا او عدميا والتفرقة في ذلك بين عدمي

وعدمي بحكم محض زعم المتاخرون وقد سبق هنا الكلام عليه كما يقال لا عادل ولا جائر
العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام فان اريد بالجور الظلم فالمنظلم لا عادل
ولا جاير لكن لا يصدق عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل الا ان يراد
بالتوسط اسقاط الطرفين وان اريد ما يعم الطرفين وهو الشايع في علم الاخلاق
لم يمكن الخلو عن الجور والعدل في الموضوع القابل كالسواد والبياض
المندرجين تحت الكيف فيه بحث لان مراتب السواد والبياض انواع مختلفة عندهم فهما
ليسا نوعين اخيرين فالوجه ان لا يعتبر النوع الاخير بل النوع المندرج تحت
الجنس مطلقا كما هو مقتضى كلام المص فح فيحمل نفي التضاد عن الجنس الذي لا يكون
نوعا اقول فيه نظر لان المص حاول التفصي عن الدفع المذكور بان جعل
الجنس والفصل واحد فتضاد الفصل بعينه تضاد النوع لا تغايره الا باعتبار
لان وجودهما في الموضوع هو بعينه وجودهما فهو لا يغايره الا باعتبار فلا تضاد
الا وهو مشروط بالشرط المذكور لانا نقول السيفية اه حاصل السؤال
ان نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف مع تخلف نوع السيف
عنه في الخشب المصور بتلك الصورة فلا يصدق عليه التعريف والجواب بان صورة
الخشب ليست صورة المشخصة بل فرد اخر من نوعها لا ينطبق على هذا السؤال
ولا يدفعه بل هو اعتراف بوروده لانه اذا سلم كونها فردا من نوع صورة السيف
ونوعها علة صورية لنوع السيف مع تخلف نوع السيف فقد تم هذا النقض
وانما كان هذا الجواب ملايما لو كان السؤال ان الصورة الشخصية السيفية حاصلة
في الخشب مع تخلف ذلك الشخص من السيف اللهم الا ان يتكلف بان المراد بالصورة
السيفية المعينة الصنف المعين من ذلك الشكل اعني ما يحصل في مادة الحديد
فانه اذا حصل شخص من ذلك الصنف حصل السيف بالفعل وليس الحاصل

في الخشب عين تلك الصورة المعينة بالصنف اي فردا منه بل فردا اخر من نوع مغاير
له في الصنف والعبارة المنقحة في الجواب ان نوع الصورة المذكورة انما هو علة
صورية لما هو اعم من نوع السيف وما يشاكله كالسيف الخشبي مما معلوله اعني
ذلك الامر الاعم لا يتخلف عنه واما العلة الصورية لنوع السيف فهو اخص
من الصورة المذكورة كما بين في توجيه عبارة الصح واعلم ان هذا الجواب
بعد تسليم ان صورة السيف نوع الشكل المخصوص وغيره مما يوجد في الخشب
اما لو قيل صورته ما هو مبدا الاثار المختصة وذلك لا يوجد في الخشب اندفع
السؤال من غير كلفة وليس المراد بالعلة المادية والصورية الى قوله بل يعمهما
وغيرهما من الاعراض الغرض من ذلك دفع سؤال يرد ههنا وهو انه ذكر مباحث العلة
المادية والصورية ههنا دخيل لانهما ليسا من الامور العامة فان قيل قد صرح الشيخ
في قاطيغورياس الشفا على ان المادة والصورة لا يوجدان في الاعراض حيث قال
لقايل ان يقول ان الخلقة كيف تكون كيفية واحدة وهي مجموع شكل ولون وهب
انكم تجوزون ان انواع الجواهر مركبة من جواهر فقد احترزتم على انه لا يجوز ان يكون
لانواع الاعراض تركيب وان كان لحدودها تركيب من الجنس والفصل والخلقة
عندكم نوع واحد من باب الاعراض منقسم الى شيئين كل واحد منهما يحصل وجوده
احدهما الشكل والاخر اللون فنقول في جواب ذلك انا لا نمنع ان تكون اعراض مركبة من
اعراض وكيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم وهو مركب من الاحاد والمربع عرض
وانما قلنا من ان يكون هناك محدود وحدود اربعة بل معنى ذلك ان الجواهر قد توجد
فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها اجزاء متغايرة وانه
يكون احدهما طبيعة الجنس ولا الاخر طبيعة الفصل على ما تعرفه في البرهان والاعراض
لا يوجد فيها ذلك وان وجدت فيها اجزاء فلا يكون جزء منها محمولا عليه لطبيعة الجنس

كالكيفية لهذا المركب وجزء آخر محمولا عليه لطبيعة الفصل انتهى ومعلوم ان ما يناسب
طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة كما مر قلنا ما ذكره هنا
هو انه لا يوجد للانواع الحقيقية من الاعراض مادة وصورة كما في الاجسام وذلك لا ينافي
ثبوتهما في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة وان لم يكن له وحدة نوعية
حقيقية فله جزءان احدهما وهو الحركة يحصل معه المركب بالقوة والآخر وهو السرعة
تحصل معه بالفعل ولا نعني بالمادة والصورة في هذا الموضع الا هذان المعنيان فاعلم
انه قد لا يفرق بين العلة المادية والمادة والعلة الصورية والصورة كما تشعر به عبارة
الشارح حيث قال بعد ذلك والمادة والصورة لا يوجدان الا للمركب فانه استعمل
ههنا المادة والصورة مكان العلة المادية والصورية وقد يخص المادة والصورة بالهيولى
والصورة لتختصان بالاجسام وقد نبه الشريف المحقق في بعض حواشيه على ان
اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه وبين ما
ذكره ههنا من ان المراد بالعلة المادية والصورية ما يعم الاعراض لا يقال قد تمسك
هناك باختصاص المادة والصورة بالاجسام على ان اثبات العلة المادية
والصورية للنظر الذي هو من الاعراض النفسانية على سبيل التشبيه فلا بد من
ان يكون مراده اختصاص العلة المادية والصورية ليحصل التقريب لانا نقول لبين
شارح الشمسية كون الترتيب في تعريف الفكر اشارة الى العلة الصورية بان الهيئة
العارضة للمعلومات صورة الفكر فالمحشي نبه على ان اطلاق الصورة على تلك الهيئة
صريحا وما يستفاد منه من اطلاق المادة على معروضها ضمنا على سبيل التشبيه ولم
ان اطلاق العلة المادية والصورية على التشبيه بل كلامه في خصوص البيان فتامل وما
قيل عبارته في حاشية شرح المطالع صريح في ان العلة المادية والصورية لا يوجدان
في الاعراض حيث قال على قول الشارح ان العلل المذكورة في تعريف الفكر ليست عللا

بالحقيقة

بالحقيقة هذا صحيح في غير الفاعل والغاية قلنا يجوز ان يكون تصحيحه لان المعلومات ليست
جزءا من الفكر ولا الهيئة قلنا لان الفكر عندهم هو الترتيب وهو ليس مركبا من المعلومات
والهيئة لا لان العلة المادية والصورية لا يوجدان في الاعراض فافهم اقول فيه
نظر لان معنى كلام المجيب ان المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فالاحتياج
والامكان وما يساوقهما موضوعه اولا ومفروغ عنهما عند هذا النظر فيبادر الذهن
من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء
او هذا المعنى ما يسارع اليه الذهن من غير تكلف ولم يرد انه لما كان وصفا للمعلول
لم يعتبر في العلة ليرد عليه ما اورده فاطلاق لفظ العلة عليهما غير صحيح كل مفهوم
كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فان الانسان مثلا
كما يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر يصدق على جميعهم الا انه يصدق على الواحد
منهم مع قيد الوحدة وعلى جميعهم مع قيد الكثرة اي يصدق على الواحد انه انسان
واحد وعلى الجميع انه اناس او احاد من انسان كثير او واحد كثير فالمطلق صادق عليهما
على السواء اذا تمهد هذا فنقول معنى العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق
على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل اي علة كثيرة وان لم تكن علة واحدة فلا يلزم الا
توقف المعلول على كل واحد من تلك الاحاد هو توقف واحد وعلى جميعها هو توقفات كثيرة
متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد العلة لا فرد واحدا منها
واللازم منه كون الشيء عين الكثير من احاد علله ولا محذور فيه بل هو واقع في جميع المركبات
انما المحال كونه عين ما هو فرد واحد من علله او الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه واما ما يقال
من انه لا بد في المقسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الاقسام فغير مسلم على الاطلاق
خصوصا في مثل تقسيم الماهية الى الواحد والكثير فان مجموع القسمين ههنا داخل في القسم الآخر
بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء اه هذا شبهة مصادرة لان من يمنع كون

ارتفاع المانع جزا من العلة التام لانقول بهذا التقسيم ونمنع دعوى البداهة فى ثبوت
القسمين الآخرين فلا بد له من بيان ثم اقول يمكن ان يقال الوصول الى المقصد مثلا
انما يوجد عند انقضاء الحركة فلا بد ان تتم علته التامة فى زمان انقضائه فان كان
الجزء الذى تتم به العلة التامة نفس الانقضاء فقد حصل المط وان كان امرا وجوديا
حادثا فينقل الكلام اليه مع الجزء الذى به يتم عليه تامة نفس انقضاء الحركة او امرا اخر
وجوديا فيلزم اما الانتهاء الى الانقضاء او ترتب حوادث موجودة معا لان المفروض
ان ما هو جزء العلة التامة موجود فلو تعاقبت لم تكن العلة التامة بجميع اجزائها موجودة
حال وجود المعلول فتامل ثم اقول لا يخفى ان القسم الاخير لا ينحصر فى المعد كما يشعر
به قوله كالمعد وان انحصر القسم الثانى فى المانع لجواز ان يتوقف المعلول على عدم
السابق ووجود الطارى كانهضام الطعام المتوقف على عدم شرب الماء اولا وشربه
اخرا الى غير ذلك من الامثلة بانها بالحقيقة من تتمة العلة المادية الخ هذا لا يلائم
٤ فى الموضوع كما لا يخفى والسيد قدس سره انما ذكر فى ما سوى الموضوع وقال فى الموضو
انه مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة فلذلك جعل من عدادها ولم يفرد له
قسم والاولى ترك التفصيل والاقتصار على انها اما من تتمة الفاعل او القابل
اقول لكن يبقى شىء لقائل ان يقول انما يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول الى الغا
بمجرد تتميم العلة الفاعلية وليس كذلك فان للغاية حيثيتين احديهما كونها متممة لفاعلية
الفاعل وهى بهذا الاعتبار علة بعيدة للمعلول والثانية ما لاجله المعلول وبهذا
الاعتبار علة قريبة وعدها قسما رابعا باعتبار الحيثية الاخيرة وفيه نظر لانا
لا نعقل من كون المعلول لاجله العلة الا ان الفاعل انما اقدم على الفعل لاجله سواء
كان ذلك الشىء من الامور الكائنة المترتبة على الفعل او امرا اخر اعلى من الكون
والترتب على ما صرح به الشيخ وغيره من ذات الواجب غاية لمعلوله قال فان

البزل

الذى بالذات للعلة الغائية بما هو علة غائية ان تكون علة لسائر العلل ويعرض من جهة ان
معناها قد يكون واقعا فى الكون ان يكون معلولا بل نقول قد صرح الشيخ فى طبيعيات
الشفا بان الفاعل والغاية ليسا من العلل القريبة بالنسبة الى المركب حيث قال ثم
الفاعل والغاية كانهما مبدءان غير قريبين من المركب المعدود فان الفاعل اما ان يكون
مهيئا للمادة فيكون سببا لاتحاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا من المعلو
او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لاتحاد الصورة القريبة والغاية سبب للفاعل
فى انه فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط تحريكها للفاعل فالمبادى القريبة هو
الهيولى والصورة انتهى ومن عادة الشيخ ان يصدر مختاراته بلفظ كان او شبهه
او ما اشبههما كما يشهد به التتبع وقد صرح بذلك بعض اعاظم المحققين ولا يخفى ان
ما ذكره فى الفاعل مخصوص بالمركب واما ما ذكره فى الغاية فعام ثم لا يخفى ان هذا البحث
ساقط عن اصله لان المص سيقسم العلل الى القريبة والبعيدة اما ان يكون
وجوده موقوفا عليه هذا يشتمل مبادى المعدات التى لا يجب اجتماعها مع المعلول
ولا انتفاؤها معه او يصدق عليها ان المعلول يتوقف على وجودها فقط فان
قلت انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط وانتفاؤها لا يوجب انتفاءه فلا يكون شرطا
اقول باعتبار وجودها وقت المعدات شرائط للمعلول وانتفاء وجودها فى ذلك الوقت
يوجب انتفاءه ضرورة فتامل او كليهما وهو المعد او لا الحصر كما مر ولا حاجة
الى ذلك لان هذا التخصيص يحكم به الط العموم ثم لا حاجة الى ذلك فى هذا الغرض اعنى نفى
انقسام الجزء الى الجنس والفصل لما مر ضرورة انهما ليسا بجزئين حقيقيين
والا فلفرض وجوده معه فى زمان فيه بحث قد سبق ذكره فتامل اى لا يجب ان
يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول جعل الشارح قوله ولا يجب مقارنة
العدم عطفا على قوله يجب المعلول ليصح عليه الصدد وهو قوله وعند وجوده بجميع جهات

التاثير فيصير المعنى عند وجوده بجميع جهات التاثير لا يجب مقارنة العدم ومحصله ما ذكر
من ان العلة المستقلة لا يجب مقارنتها لعدم المعلول ويمكن ان يجعل عطفا على
مجموع قبله قوله وعند وجوده بجميع جهات التاثير يحب المعلول ولا يستحيل العدم او على
قوله والفاعل مبدا التاثير وعلى الوجهين لا يكون حكم الفاعل المستقل فلا يرد عليه
ما اورده بقوله وان تخيير اذ لا سبيل الى امتناعه او لو امتنع بعد تمامه
الى ان ينقضي الزمان فوجد لم يكن ما فرضناه علة تامة علة تامة لتوقف المعلول
على امر اخر كانقضاء الزمان او تقارنه بل نقول وجوده مقارنا لوجود
فاعله ممكن بناء بالامكان العام المقيد بطرف الوجود فان وجود المعلول حال
وجود الفاعل بجميع جهات التاثير واجب كما سبق لا يقال من يقول لوجوب بعدم
العلة بالزمان لا يسلم وجود المعلول في مرتبة العلة لانا نقول اذا امتنع وجوده
وقت وجودها وقد يوجد بعد مدة بزمان كان وجوده متوقفا على امر اخر فلم يكن
المعروض تمام العلة كما مر غير معقول لاستدامة ان لا يكون المفروض تمام
العلة قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام لذا ان نقول مفهوم عبارة المص
عدم وجوب بقاء المعلول اي استمرار وجوده بعد المعد ولا يلزم منه عدم وجوب
انعدام المعد حال وجود المعلول لجواز ان لا يوجد المعلول الا حال انعدام المعد
لكن يكون بقاءه بعده ممكنا غير واجب بل قد يكون بقاءه ممتنعا كالمعلولات الا ...
وبهذا ظهر انه لو قال وان وجب بقاء المعلول بعده لم يكن صحيحا بل انما استفيد
هذا الجواب من بقاء المعلول بعد المعد فيه بحث لان قولنا يجوز بقاء المعلول بعد المعد
ان اريد به ان يجوز تاخر بقاء المعلول عن المعد كما يجوز عدم تاخره عنه فيستفاد منه
جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لانه اذا جاز عدم التاخر فذلك اما بالتقدم او
بالمقارنة والاول معلوم البطلان فتعين الثاني ولا يخفى انه لا يستفاد هذا المعنى

من

من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد اذ معناه على قياس ما مر ويجب تاخر بقاء المعلول
عن المعد وذلك لا يستلزم جواز اللاتاخر المستلزم لجواز المقارنة وان اريد به ان
بعد انعدام المعد يجوز بقاء المعلول ولا بقاءه فلا يستفاد هذا المعنى منه ولا من
قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد على هذا المعنى لان جواز بقاء المعلول ولا بقاءه
بعد المعد او وجوب بقاء المعلول بعده لا يستلزم جواز من جواز بقاء المعلول
انعدام المعد حال وجوده لاحتمال ان يبقى المعلول بعد المعد جوازا او وجوبا مع وجوب
انعدام المعد حال وجوده وظ ان صاحب القيل انما استفاد جواز انعدام المعد
حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول بعد المعد بحمله على المعنى الاول ولا يستفاد
ذلك من وجوبه كما اتضح فما ذكره مع انه ذهول عن مقصوده لا يصح في نفسه ويمكن
ان يتكلف في وجه صحته في نفسه بعد حمله على المعنى الثاني بان غرضه ان استفاد
من الوجوب كاستفادته من الجواز فلو استفيد من هذا لاستفيد من ذلك
نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لم فيه بحث اما اولا فلان وجوب المعلول
بعد المعد لا يستلزم وجوب بقاءه بعده كما مر والمص لم يقل وان جاز في المعد وجود
المعلول بعده حتى يرد عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقاء المعلول
بعد المعد وذلك لا ينافي وجوب وجوده بعده واما ثانيا فبعد التنزل عن هذا وجوب
المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا والمص لم يقيد المعد بالقريب
فلو قال وان وجب لم يصح لا يقال في دفع الاعتراض معنى قوله وان جاز في المعد وان جاز
بقاء المعلول بعد المعد فاذا كان المعد مطلقا يكون انتفاؤه بانتفاء جميع افراده
فيصير مآل المعنى انه يجوز وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدات والحال انه يجب
وجوده ح لانا نقول كما يمكن حمله على هذا المعنى يمكن حمله على معنى لا يمانه فيه
وهو انه يجوز في المعد في الجملة وجود المعلول بعد انتفائه فلا يتوجه الايراد فلا يقال

ان المتبادر هو الاول لا انزم هذا وقد عرفت مقصود القايل وتفصيل المقام
زعم بعضهم ان المعد البعيد بالنسبة الى القريب كالقريب بالنسبة الى المعلول
ضرورة كون معد البعيد معد القريب فالقول بوجوب انعدام البعيد لتحصيل
القريب وجواز اجتماع القريب مع المعلول تحكم بحت لان الاستعداد
وهو القوة المنافية للفعل انت خبير بانه لا يتصور بعد تفسير الاستعداد
بهذا المعنى نزاع بين العقلا فى عدم اجتماعه مع المعلول ولا فى عدم اجتماع
ما يستلزمه وكذا اذا فسر بقرب المادة من قبول المعلول اذ القريب بعدم
بالوصول ضرورة وان فسر باستحقاق المادة تلك الصورة فلا يتصور
النزاع فى اجتماعه فتدبر اذ المط ان يثبت جواز بقا المعلول بعد انتفا
العلة باى وجه كان الظ ان غرض المص فى هذا المقام جواز بقا المعلول بعد
انتفا علته الموجدة والمنفية معا كما هو مذهب القايلين بان احتياج الممكن
الى العلة انما هو لحدوثه فاذا احدث باتحاد العلة لم يبق الاحتياج الى العلة اصلا
الا ترى ان الدليل المذكور ههنا انما يدل على ذلك ولا شك ان بقا المعلول
بعد زوال العلة المعينة بعلة اخرى مستقلة منفية لا ينافى هذا الغرض واما
كلام السيد قدس سره ههنا فى تحقيق توارد العلل المستقلة اذا قضى الكلام الى
ذلك وقد انتهى كلامه الى جواز تعاقب العلل اذا كانت الثانية مبقية وامتناعه
فى المستقلة ونفى الاستقلال فيهم وان لم يهم الشارح قوله لكنه لو قال بدل
قوله انعدام اه لك ان تقول ان المص نفى جواز بقا المعلول بعد العلة فاذا
انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية صدق بقا المعلول بعد العلة
فلم يثبت المدعى فليتامل واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع
ان يوجد اه المستدل انما ابطل هذا الشق بما ذكره من استدامة اعادة المعدوم

اوكون ما فرض علة مستقلة علة غير مستقلة وظاهر ان هذا المحذور لا يلزم فى
هذه الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم دليله فى نفسه ايضا اذ له ان يمنع انه لو توقف
على احديهما بخصوصها يستلزم امتناع وجوده بدونها وذلك لانه لو اعتبر
فى التوقف ان لا يمكن وجود الموقوف الا بسبب الموقوف عليه لم يكن قولهم لا يجوز
وجود المعلول بدون علته بعلة اخرى من المسائل هو مراد محصلة ح ان لا يمكن
وجود المعلول بدونه لا يمكن وجود المعلول بدونه بل لا معنى للتوقف الا الامر المقتضى
للتاخر الذى هو مدلول الفا المعقبة اعنى الاستتباع وامتناع استتباع شيئين
معتينين لشى واحد على سبيل التعاقب والتبادل غير بين بل يحتاج الى الدليل وقد
انتهى نظر المستدل به الى بطلان الاول بما ذكره من الدليل واما الثانى فلم يقم عليه
دليل فاندفع عنه هذا الايراد نعم يبقى نقض المناقشات فى دليله والحل مع المقدم
القايل اه من البين انه اذا كان المعلول موقوفا على القدر المشترك فى الحالين
واحد وكل من الفردين ليس شرطا بل مشتملا على الشرط وذلك الظ ان هذا البحث
من امهات المطالب فلا بد علينا ان يفصل فيه الكلام فنقول اما امتناع بقاء
المعلول بعد انتفا العلة مطلقا فقد تبين بما ذكرنا من بقا الاحتياج لبقا
علة التى هى الامكان وقد فصلناه فيما سلف واما انه هل يجوز ان يتوارد
العلل المتعاقبة وهل يجوز ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان كل واحد منهما
بحيث لو وجد ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى فاعلم انه الذى يتحصل من كلام الشيخ
واقرانه من القدما انه لا يجوز ذلك فى العلة الفاعلية وان جاز فى الشرايط والالات
فانه فى الهيات الشفا بعد ما حقق ان الصورة من حيث هى صورة شريكة لعلة الهيولى
لا من حيث انها صورة معينة قال لقايل ان يقول ان مجموع تلك الصورة ليست واحدة
بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة الواحد بالعدد ولمثل

طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول ان لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام
المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد ههنا فان الواحد بالنوع
مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء موجب المادة ولا يتم ايجابها
الا باحد امور تقارنها انها كانت انتهى ولعل الفرق ان العقل ينقبض من ان يكون
الفاعل مصدر الامر يكون لحصله اقوى من تحصله من ان يكون الصادر راجح
في التعيين من المصدر ولكن لا ينقبض ان يكون امر واحد مصدر الامر واحد
بالشرايط والالات المتعاقبة فان العمدة في الايجاد هو الفاعل وباقي العلل تتمات
لعليه وهذا كلام حكمي مقنع لطالب الكمال وان كان لا يفيد في تبكيت اهل الجدال
ثم لا يخفى ان ذلك ينفي جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية الموجبة لعلة مبقية
وان جاز بقاءه بعد زوال شرط تاثير الموجب بالشرايط اخرى كما في بقاء صورة البيت
بعد زوال شرايط الايجاد بشرايط البقاء مع بقاء ذات الفاعل الموجد وكذا ينفي
جواز تعدد العلل المستقلة للامر الشخصي سواء امكن اجتماعها او لا اقول وما
تمسك به المتاخرون في جواز الثاني من اصل الخارج والعدد بالنسبة الى حركة الشمس
فلا يخفى وهنه لان المعلول بحسب الاصلين ليس واحدا شخصيا وهو ظاهر
فان الصور لا يكون فيه تعدد الا ترى ان الحكماء مقرون بان المبدا الاول مختار
مع انه لا يصدر عنه عندهم الا الواحد لعدم تعدد الجهات فيه وكون الاختيار
عندهم ليس بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل
وان استحال وقوع احدى المقدمتين غير موثر في المقصود وهو جواز صدور
الكثير عنه وعدم جوازه كما لا يخفى وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري
انتجيز بانه لا يخفى لا فرق بين الخارجي والاعتباري في ان الاتصاف بها بحسب نفس
الامر يستدعي علة فالاولى ان يقال المصدرية امر اعتباري فلا يلزم التسلسل لانقطاعه

بانقطاع

بانقطاع الاعتبار بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدريتان متغايرتان
بان الخ للخصم ان يقول المعارضات انما هي المصدريتان الاضافيتان واما المعنى
الذي ذكرتم من المصدرية بالحقيقة وهو الامر الحقيقي فلا يلزم تغايره بل هو اول
المسئلة اذ ليس الكلام الا في ان مصدر الامرين يجوز ان يكون واحدا فقولكم لو تعدد
المعلول تحقق مصدريتان متغيرتان بعد تفسير المصدرية بالمعنى الحقيقي
الذي هو المصدر يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد
يتحقق مصدران متغايران وهو بل هو مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه وقدرته وارادته
الخ مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته ولم يريدوا كون كل منهما على حقيقته بل ارادتم
انه باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولواحقها علم وباعتبار انه مبدا للممكنات قدرة
وباعتبار انه كاف في التخصيص ارادة من غير ان يستلزم تركبا في ذاته فلم لا يجوز ان
يكون المصدريتان عين ذاته بهذا المعنى ولا يلزم محذور التحقيق ما يجي
واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة الخ مساق الكلام يقتضي انه مع المقدم
القابلة بانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية
مشتركة بينه وبين ساير المعلومات وان اختصت به بالنسبة الى ما ليس معلولا له
وفيه انه على هذا التقدير انصرم المعض بانضمام باقي الدليل او نقول تلك الخصوصية
المشتركة هي المصدرية بالحقيقة فتكون موجودة وهذا المعنى لا يضر في هذا المطلب لانما
يضر في اثبات التعدد وليس الكلام ههنا فيه وان جعل متوجها الى قوله بخلاف
ما اذا تعدد المعلولية فانه يتحقق مصدريتان متغايرتان اذ حاصله منع تعدد
المصدرية ويرد عليه بعدا باقوله وان سلم الخ عنه ان المذكور في جواب النقض
في قوة المنع اذ الناقض مستدل فاراد المنع في مقابلة المذكور في جوابه غير موجه
فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب مع متصف في حد نفسه الخ اتصاف

الواجب بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة
توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا
الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب
في اي مرتبة فرضت متصف بسلب جميع ما عداه عنه قلت السلب يعتبر على وجهين
الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا مصححا لعلية العلة ولا يحصل
به الصدور ان تعددت العلة وسمي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والثاني ان
يعتبر له نحو تحقق ينضم الى العلة وهو بهذا الاعتبار له نحو من الوجود ولا يحصل الا
بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده ومن هنا
تبين انه لا يتوقف المطلوب على وجود الخصوصية وتحريره ان العلة يجب ان تتعين
ما بالنظر اليها وجود المعلول ولا يتحقق ذلك اذا كانت نسبته اليه والى غيره على سواء
بل يلزم ان يكون له اختصاص به ومن البين ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون
مختصا بشيء وبغيره فان الاختصاص باحدهما ينافي الاختصاص بالاخر بديهة
وبهذا يندفع الاعتراض بانه يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية
مع امور متعددة لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيرها فيصدر عنها تلك الخصوصية
الامور باسرها فان تلك الخصوصية لما كانت مشتركة بين المجموع وبين كل واحد واحد
من الاحاد فليست من وحدها منشأ تعين صدور المجموع ولا منشأ تعين صدور
كل واحد فانها ليست خصوصية مطلقة بل خصوصية بالقياس الى ما عدا
اجزائه فقط فتلك الخصوصية لا تكفي في صدور شيء من تلك الاجزاء لان نسبة
العلة بحسب تلك الخصوصية الى كل جزء الى غيره من تلك الاجزاء سواء فلا تقتضي
شيئا من تلك الخصوصيات من هذا تقرير البرهان على وجه يندفع عنه كثير من الشبه
ولقائل ان يقول لا نم ان العلة يجب ان يكون لها مع كل واحد واحد من معلولاتها

خصوصية

خصوصية ليست لها مع غيره مطلقا وما ذكرتم من ان العلة يجب ان تتعين بالنظر
اليها وجود المعلول على عدمه ان اردتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها وجوده على عدمه فمسلم لكن
ذلك يقتضي ان يكون لها بالنسبة الى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس
الى عدمه لكن لا ان يكون لها بالقياس الى معلولها خصوصية لا يكون لها بالقياس
الى غير ذلك المعلول مطلقا فجاز ان يكون لها مع جميع كل واحد من المعلولات خصوصية
يترجح الى عدمه وان زعمتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها وجوده على وجود غيره مطلقا فهو
اول المسئلة والجواب ان الحكم المذكور ضروري فان العقل يحكم بانه لا بد ان يكون بين
العلة والمعلول خصوصية لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيرها والا لكان صدوره
دون غيره عنها ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اذ دعوى البداهة في محل المنع والترجيح بلا مرجح
انما يلزم لو صدر عنها ما ليس لها معه خصوصية او صدر عنها بعض ما له تلك الخصوصية
دون بعض اما لو صدر عنها جميع ما له مع العلة تلك الخصوصية كما فرضنا فلا يلزم الترجيح
بلا مرجح وذلك لان احاد ما له تلك الخصوصية ترجحت على ما ليس له تلك الخصوصية
بسبب الخصوصية المشتركة واشتركت في صدورها عنها بلا ترجيح لاحادها على الاخر وقد
تلخص من هذا البحث ان مدار هذا التقرير على انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع كل
معلول بحيث لا يشاركه فيها غيره مطلقا سواء كانت الخصوصية موجودة او لا ولا يخفى
ولا يخفى على الفطن المنصف اذا اشترك الخصوصية بالنسبة الى الجميع ولم يتحقق ما يختص
بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية
لو اقتضت شيئا لاقتضت الغير المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتمايزة فعليك
بالتامل الصادق وسيجيء تحقيق المقام بوجه اخر والجواب ان يقتضي صدور الا صدور
آ انه صدور لا آ ليس صدور آ اما اتصف بصدور لا آ فقد اتصف بلا صدور آ فاذا كان
له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور آ ومن حيثية اخرى بلا صدوره

من غير تناقض اما اذا لم تكن له الاحيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض
وتفصيله ان الاتصاف بامر هو لا اتصاف باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف
بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة قال الكاتبي بعد ما ذكر المنع الذي ذكره الشارح
وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ لم تصدر عنه آ لانهما المطلقتان فان صدقت
احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول المطلقتان انما تصدقان لاحتمال وقوع كل
منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل
هذه الحيثيات ههنا بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا وان اراد بالمطلقتين
ما لم يقصد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قصد بعمومها وح نقول انما جاز
صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثيات اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن
صدقهما معا وذلك ظ وعند هذا اندفع تشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في التحصيل
استدل على هذا المط بانه قد ظهر انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجده لا يصدر عنه فان
صدر عن آ ح من حيث يجب صدور ت عنه لم يكن واجبا صدور ت عنه فان صدر
عنه صدور ح من حيث يجب صدور ت عنه كان من حيث وجب صدور ت عنه يصدر
ما ليس ت فلا يكون اذن صدور ت عنه واجبا واعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من
المفروض وهو صدور ح من حيث يجب صدور ت ان لا يكون ت واجبا بل ان يكون
واجبا بل ان يكون ت من حيث وجب ح نفسه ومثل الكلام الآتي تغييره وسنعود بمثل
ما ذكرنا سابقا فتذكر   الاول انه يلزم احتياج الى كل من العلتين الخ فيه بحث لانه
ان اراد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده الا باتحاد ما بخصوصهما اياه فلا نسلم ان العلة
يجب ان تكون كذلك لجواز ان يكون المعلول محتاجا الى علة ما ويوجد العلة المعينة من غير
ان يحتاج اليها بخصوصها كما ان زيد يحتاج الى من يعطيه دينارا فيعطيه عمرو من
غير ان يكون محتاجا الى عمرو بخصوصه وان اراد بالاحتياج مجرد الاستناد

المصح

المصحح للفاعلية فهو لا ينافي الاستغناء عنه لغيره والجواب ان المعلول لا يستند الا الى ما
يتوقف عليه بخصوصه بالضرورة اذ لو امكن كون احد الامرين او الامور كما في مجمع
كان العلة بالحقيقة هو القدر المشترك لا كل واحد بعينه فلا تعدد بالحقيقة وح
يظهر جواز اختيار كل من شقي الترديد المورد في السؤال فتامل   الثاني لو توقف
على كل منهما لم يكن شيء منهما علة الخ فيه بحث لانه لا يلزم من توقفه على كل واحد منهما توقفه على
المجموع حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة الا ترى ان الشارح قرر كلا من اجزاء
العلة التامة موقوف عليه وليس الجميع كذلك وان اراد بتوقفه على كل منهما توقفه على
المجموع ورد عليه بعد الا اللفظ عنه انا نختار قسما رابعا وهو التوقف على الكل الافرادي
بل هذا معنى تعدد العلة المستقلة الذي هو محل النزاع والجواب انه اذا توقف المعلول
على كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول وبذلك يحصل المط وهو
انه لا يكفي شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه اولا لا يقال يجوز ان يكون
الموقوف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول فلا تعدد في العلة المستقلة كما مر فان قيل هذا قرر
الشارح فيما سبق خلاف ذلك حيث منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء
منهما شرطا فلا تعدد في العلة وجعله الجواب الحلي عما يتوجه على تعاقب العلل على معلول
واحد قلنا هذا مبني على ما سيقرره من انه اذا تحقق احد العلل تعين احتياج المعلول
اليه بخصوصه فالحاصل ان الشارح راى على ان العلة يجب ان تكون موقوفا عليه
بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون منشأ التوقف على خصوصهما ذات المعلول بل يجوز
ان يكون منشأ العلة كما سيجي   وهذا بخلاف الواحد بالنوع الخ الاولى ان يقال
كما في الشرح القديم فانه لا يمتنع اجتماع توارد العلتين المستقلتين المختلفتين بالنوع
٤ عليه لان هذا هو معنى العكس في الوحدة النوعية اعني ان يكون المعلول واحدا بالنوع
والعلة كثيرا بالنوع واعلم ان الشارح لم يتعرض لبيان الاصل وهو ان العلة الواحدة

بالنوع لا يصدر عنه الا واحدا بالنوع وقيل في بيانه لان مقتضى الطبيعة
الواحدة من حيث هي لا تختلف لما مر من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وانت
خبير بانه لا يتم هذا المط بهذا القدر كيف وما مر انما هو في الواحد الحقيقي الذي
لا يكثر فيه اصلا والواحد بالنوع اعم من ذلك والتحقيق ان الواحد بالنوع اذا
اقتضى من حيث الطبيعة النوعية وحدها من غير مداخله الاعتبارات المختلفة
بالحقايق شيا فلا يقتضي امورا مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف في العلة وما حديث
اشتماله على الجنس والفصل وجواز اقتضايه بكل واحد منهما امرا مخالفا بالنوع
لما يقتضيه باعتبار الاخر فخارج عما نحن فيه اذ ح لا يكون العله واحدا بالنوع بل يكون
علة كل منهما مخالفا بماهيته لعله الاخر ضرورة اختلاف طبيعة الجنس والفصل
وعدم دخول احدهما في الاخر لا يقال اذا اقتضى الجنس بشرط الفصل شيا والفصل
بشرط الجنس امرا مخالفا له بالنوع تعدد المعلول بالنوع مع عدم اختلاف العلة بالنوع
اذ مجموع الجنس والفصل وهو نوع واحد علة لكل واحد منهما لانا نقول علة الاول
الجنس والفصل شرط وعلة الثاني بالعكس فالعله الفاعلية فيهما مختلفة بالنوع وكذا
حديث اقتضا النوع باعتبار المشخصات المختلفة للانواع المختلفة لان تلك
المشخصات ان اختلفت بالنوع فظ وان اتفقت فيه فلا بد من انتهايها الى مشخصات
مختلفة بالحقيقة اذ لو لم يكن في احدهما صفة مسلوبة عن الاخر لم يتحقق الامتياز
قطعا فلا بد ان ينتهي الى امور متخالفة بالحقيقة في كلا الطرفين او الى امر متحقق
في احد الطرفين مسلوب عن الاخر وعلى الوجهين لا يكون العلة في كليهما امرا واحدا
بالنوع من حيث وحدتها النوعية من غير مداخلة ما يوجب اختلاف الحقيقة لا يقال
ربما كان الامر المنضم امرا متشخصا بذاته لا يكون له ماهية نوعية لانا نقول على هذا
التقدير ايض يكون خارجا عما نحن فيه لان الطبيعة النوعية مع ذلك الامر مخالف بالحقيقة

لتلك

لتلك الطبيعة النوعية بدونها او مع امر اخر وان لم تندرج الطبيعة النوعية بدونها
مع ذلك الامر تحت نوع نفي ههنا ان يقال كما لا يجوز ان يصدر عن الواحد بالنوع
من حيث الطبيعة النوعية وحدها امور مختلفة بالنوع فكذا لا يجوز استناد الواحد
بالنوع من تلك الحيثية الى امور مختلفة بالنوع والا لزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد فلا فرق بين الاصل والعكس في الوحدة النوعية ايض ودفعه انه لا
يمتنع اجتماع المتقابلين في الطبايع النوعية فلا محذور في اجتماع الاحتياج والاستغنا
فيها فتامل واعلم انه ذكر الشيخ في الهيات الشفا في فصل ترتيب وجود العقول والنفوس
انه لا يجوز ان يكون الصادر من المعلول الاول كثرة متفقة بالنوع وذلك لان المعاني
المتكثرة التي فيه وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل
واحد منهما غير ما يقتضيه الاول في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة
اخرى وان كانت متفقة الحقايق فيما اذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة
هناك انتهى وفيه تصريح بان الواحد بالنوع لا يستند الى استفهام المختلف بالنوع وهو
خلاف ما ذكره المص من انتفا العكس في الوحدة النوعية اقول ان المعلول
الشخصي ايض هذا وان كفى في دفع الزام المجيب كما ذكرناه سابقا الا انه في اثبات المدعى اذ
للسايل ان يقول ان اردتم بالاحتياج مجرد الاستناد المصحح للنفا فلا يلزم من الاحتياج
بهذا المعنى الى احدهما بعينه ان لا يمكن وجوده بدونه حتى ينافي استغناءه عنه وان اردتم
بالاحتياج ما يعتبر فيه عدم امكان وجوده بدون المحتاج اليه فلا نم ان العلة تعين احتياج
المعلول الى نفسها وقت وجودها بل المعلول باق على ما هو مقتضى ذاته من الاحتياج
الى علة ما والفاعل يوجده من غير ان يجعله محتاجا الى خصوصيته العله داييما كما مر
في مثال العقد والتحقيق كما مر ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يمكن وجوده بدونه
لكن تعين العله ليس ناشيا من امكان المعلول بل من خصوصيته اذ كل امر لا يقبل

التاثير الا من علة مخصوصة مناسبة مناسبة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك الامور في
تلك المناسبة كانت العلة بالحقيقة احد تلك العلل لا خصوصية كل منها وح يظهر انه
لا يجوز تعدد العلة المستقلة اصلا وكنا قد فصلنا بعض الكلام في ذلك سابقا ثم انه
سراي انه لو قيل في اثبات المدعى لو تعدد العلة المستقلة لزم تحصيل الحاصل لكفى
في اثبات المط ولم يتوجه تلك المناقشة وذلك لانه لا معنى لتحصيل الحاصل الا
تحصيل شي لو لم يتعلق به ذلك التحصيل لكان حاصلا بدون ان يحصل امر لا يكون
حاصلا وقت ذلك التحصيل والقيد الاخير لاخراج تعدد العلل على سبيل التعاقب
والتبادل وذلك لازم على هذا التقدير ولعلهم لم يلتفتوا اليه لان بطلان تحصيل
الحاصل في مرتبة توارد العلتين المستقلتين بل يكاد لا يكون بينهما فرق فلا يتمشى
الاستدلال به عليه على تقدير كونه نظريا فلا يحسن التنبيه به عليه على تقدير كونه بديهيا
فتامل   واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث لان الذهني كما لا يكون وصف
للموجود الذهني لا يكون منهما والوجود ونظايره كالعلية والمعلولية ليستا وصفا للموجود
الذهني فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في بل كان الماهية من حيث هي وكذا
وكذا الموصوف بعلية الموجود الخارجي مثلا ليس هو الماهية الموجودة في الذهن بل الماهية
الموجودة في الخارج ان اخذ في العلة اقتضا المعلول بالفعل وان اخذ بمعنى كونه لو وجد
لاستتبع المعلول فالموصوف بها هو الماهية من حيث هي فدللحكم الشارح بانه ليس الوجود
من المعقولات الثانية وكانه حسب انه يجب ان يكون الوجود الذهني قيد للموصوف
بالمعقولات الثانية حتى يكون موضوعها الماهية مع قيد الوجود الذهني وليس كذلك
بل المعتبر في المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني مناط العروض على ما سبق
تفصيله ولا شك ان الماهية بحسب الوجود في الخارج بل هي عينه بحسب هذا الاعتبار
فلا يكون الوجود عارضا لها بحسب هذا الوجود وانما يمتاز عنه في تصور الذهن فقط

على الوجه الذي سبق فيكون عارضا لها بحسب هذا الوجود ومنا نفي الكلام في
العلية والمعلولية ولا شك انه لو اريد بهما ترتيب الاثر الخارجي عليه بالفعل
ومقابله فهما من اللواحق الخارجية ضرورة ان منشا الآثار الخارجية انما
هو الوجود الخارجي وانه ما لم يوجد في الخارجي لم يتصف بان وجوده لحاج
عن شي وان اريد بهما كونه بحيث لو وجد في الخارج لاستتبع المعلول ومقابله
فلا ترتب في عدم كونهما من اللواحق الخارجيه نعم عسى ان يكون من اللواحق
الماهية التي لا اختصاص لها بالذهن والخارج وان قيد تقيد لا يتحقق في الموجود
الخارجي مثل ان يوجد في العلة كونه بحيث يحتمل وجود المعلول بوجودها
وعدمه بعدمها وفي المعلولية ما يلازم هذا المعنى ويضا يفه كانا من اللواحق
الذهنيه فالامر في ذلك مبين ونحتمل ان المص قد تسامح في بعض المواضع
المعقولات الثانية في مقابلة اللواحق الخارجيه لانه ربما يجعل الشي من المعقو
الثانيه ومحط الفايدة فيه عدم كونه من العوارض الخارجيه كما يشهد به من
والاولى ان يقال على تقدير الاستدلال او في النسبة ليلا ينافي ما ذهب
اليه من التداهي   لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينه ان اراد ان
استلزام المعلول المعين للعلة المعينه ليس كليا بنا على جواز تعدد علل الشي
الواحد على سبيل البدل ففعل تقدير التسليم غير نافع في هذا المقام لجواز ان
يكون لبعض المعلولات بخصوصه يستلزم علة معينه وان اراد انه لا شي
من المعلولات المعينة يستلزم علة معينه فم والسند ظاهر   اقول فيه بحث
لانه جاز ان يكون لح من البين انه لا يمكن ان يكون الواحد الحقيقي نسبتان متنافيتان
وان علتا بجهتين ضرورة امتناع اجتماع المتنافيتين وان استند الى علتين
فاختلاف الجهة التي هي منشا النسبتين كما صرح به لا بد مع المحذور بل لا بد من

اختلاف احد الطرفين وح يظهر اندفاع الدور فافهم ان اراد بالافتقار

في الدليل المرضي الخ له ان نختار قسما ثالثا وهو ان المراد به نفس المعلولية

فكانه قال لكل واحد منهما على تقدير الدور معلول لذلك الواحد فيلزم معلولية

كل واحد منهما لنفسه وهو مح والمعلولية نسبة لا يتصور الا بين بين ولا

يجري مثل ذلك في التقدير الاول الذي ذهب الامام اذ يصح قوله العلة

متقدمة على المعلول لغوا بمنزلة قولنا العلة علة للمعلول وكذا قوله للشيء علة لعلته

لكان متقدما على علته المتقدمة عليه بمنزلة قولنا لو كان للشيء علة لعلته لكان علة

لعلته التي هي علة له كما لا يخفى ومن هذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة الخ

فيه بحث لانه ان اراد بالمعنى المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء نفس

الترتيب الذي هو مدلول الفاء فانه المصحح لترتبه وعطفه عليه بالفاء فلا يصح

قوله هذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه

وموقوفا عليه ولا قوله بالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومحتاجا ومفتقرا

وموقوفا بل بالنسبة الى العلة المتقدم وبالنسبة الى المعلول التاخر وان اراد

القدر المشترك بين العلية والمعلولية لم يصح قوله يقال له بالنسبة الى العلة

كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول كونه متاخرا فان التقدم والتاخر مغايران

للعلية والمعلولية ومعلولان بهما كيف والغرض من هذا الكلام اثبات الامر

الزايد الذي هو الترتب حتى يندفع الشبهة الناشية من الاتحاد لا يقال هذا رد

النقض على ان التالي الذي يدعي بطلانه هو تقدم الشيء على نفسه او على الشيء

لنفسه لا تقدم الشيء على علته حتى يقال انه عين المتنازع فيه كما ذكره الشارح

في الحاشية لانا نقول فبلغواح الامر المصحح لترتيب المعلول على العلة بالفاء اذ

لا مدخل له في المط يكفي ان يقال لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه ولا

سوهل

دخل لاثبات المعنى المصحح للفاء في اثبات هذه الملازمة اصلا حتى يقال اورده

لاثباتها لان العلة القريبة لا يوجد بدون العلة البعيدة الخ واذا لم يوجد

بدونها لم تكن كافية في تحقق المعلول بحسب الواقع وان فرض كفايتها على تقدير

وجودها بدونها فلا يقدح في كون المحتاج اليه الى المحتاج الى الشيء محتاجا

الى ذلك الشيء بحسب الواقع فلا يصح سند منعها اقول من يجوز ذهاب

سلسلة الخ انما يرد على ما قرره في توجيه كلام المتن واما على ما نقرره فلا

وروده له وذلك موقوف على مقدمة هي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه

لم يجب وجوده وهو ظ وبعد تمهيدها نقول لو جرى في سلسلة الممكنات الغير

المتناهية لم يمتنع عدم تلك السلسلة باسرها لان امتناع عدمها بالاسر ليس

لذاتها ولا لاستلزام عدمها عدم الواجب لذاته وهو ظ ولا لاستلزامه عدم

الواجب بالغير لان الواجب بالغير ممتنع الحصول على ذلك الفرض لان كل واحد من

احادها ممكن اسعاما في ضمن انتفاء جميع السلسلة اذا انتفى جميعها غير

ممتنع وما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم

يجب وجوده والسر في ذلك ان الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته

لا على البث فاذا قدر انتفاؤه مع علته ولم ينته سلسلة العلية الى الواجب بالذات

لم يلزم مح اصلا ولا يخفى انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قوله

لكن الواجب بالغير ممتنع الص معناه انه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير لان

كل واحد منها ممكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده انما

المستحيل على هذا التقدير عدم كل منها مع وجود علته لا مطلقا فتامل

واجيب عن الاول بدعوى الخ لما كان قول المعترض لا نسلم لزوم تساويهما

فان ذلك كما يكون للتساوي قد يكون للعدم التناهي انه محتملا لا يكون عرضه

انه على هذا التقدير ليسا بمتساويين ولا متفاوتين بنا على ما توهم انهما من
خواص الكم المتناهى وان تكون عرضه انهما مع كونهما متفاوتين يقع كل
من احديهما بازآء الاخرى يعرض لابطال كلا الوجهين بدعوى الضرورة
فى الانحصار اولا وفى عدم امكان تناوى الاحاد مع التفاوت ثانيا
قوله وان الناقصه يلزمها الانقطاع اى تقدير تطبيق الاحاد بالاحاد
فلا يرد ان هذه الدعوى يكفى المقدمات السابقه فى اثبات التناهى
اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد الخ لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف
على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفى فيها ملاحظتها على الاجمال بان يعرض
كل جزء بازآء جزء ولا توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق
على تقدير الترتب ايضا لا يقال على تقدير الترتب ايضا لا يقال والوجود يكون
الاحاد واقعه بعضها بازآء بعض فى الخارج مع قطع النظر عن تطبيق
العقل لانا نقول ما معنى وقوع بعضها بازآء بعض فى الخارج ان كان
المراد به ان لبعضها نسبة الى البعض بحسب الترتب فى الخارج فبدلك لا يتحقق
الفرق اذ الكلام فى انه بدون ذلك الترتب تحقق التطبيق العقلى وتفس هذا
الترتب ليس انطباقا عقليا حتى يصح ان يقال ان الانطباق هنا حاصل
فى الخارج وان كان المراد ان بعضها ينطبق على البعض فى الخارج فليس كذلك
كيف لا والانطباق امر يفرضه العقل بين كل منها وبين ما يتقدم عليه وهو
ط والحق ان يقال على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع السلسلتين
لجواز ان يكون زياده الزائده فى الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الاحاد شى
من الكل لا يكون بازائه شى من الجزء سكا فى السلسلتان فيما بقى من الاحاد
فلا يلزم انقطاع الناقصه ولا الزائده وتفصيله ان السلسلتين المفروضتين

لا شك فى ازدياد احديهما على الاخرى من الطرف المتناهى فاذا انطبقتا مما فى
صورة الترتب تصل الزياده من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك
الزيادة ليست فى الاوساط لانا نفرض كل من الاحاد بازآء سابقها بمرتبه مثلا
فلا يبقى فى البين زياده لاحديهما على الاخرى لاتساق النظام فلو لم يكن من
الطرف المتناهى لم تتحقق الزياده اصلا مع فرضها اولا واما اذا لم يترتب
الاحاد فيجوز ان تصل الزياده الى الاوساط اذ ليس لها نظام متسق حتى يلزم
اتصال الزياده الى الطرف كما فى الصورة الاولى فاعرفه فانه دقيق وانظمه فى
سلك نظايره من خواص هذا التعليق واما على تقدير عدم الاجتماع فالاعتداد
لا يتم وسنزيد ذلك تقريرا فى اثبات حدوث العالم ايضا ان شاء الله تع اقول
وقوع كل واحد الخ فيه نظر اذ للخصم ان يمنع امكان وقوع كل واحد من احاد الناقصه
بازآء واحد من احاد التام ويسنده بان ذلك الوقوع ان كان فى الذهن فيتوقف
على وجود ما فيه مفصله وان كان فى الخارج فيتوقف على الترتيب ولا يجدى القدح
فى السند بل لا بد من اثبات المقدمة الممنوعه وما ذكره الخصم من جواز ان يقع
احاد كثيرة من احديهما بازآء واحد من الاخرى لا يستلزم اعترافه بامكان وقوع
كل منها بازآء واحد من الاخرى لان مراده الجواز العقلى الذى هو الاحتمال فان
غرضه دفع جريان الدليل فى هذه الصورة يمنع بعض مقدماته وهو مانع يكفيه
الاحتمال اللاوقوع ولا يكفى احتمال الوقوع فى اجزآء الدليل بل انما يتم بان يثبت
الامكان الذاتى فيقال لو كانت الامور الغير المتناهية الغير المترتبه ممكنا لا يمكن
وقوع كل واحد من احد السلسلتين بازآء واحد من الاخرى لكن ذلك مح الى آخر
الدليل والخصم يمنع الملازمه ثم لو سلم الملازمة فلا يتم الدليل بما اسلفناه من
انه يكون زيادة الكل على الجزء فى الاوساط فلا يظهر الخلف كما قررها سمعك به

والا يلزم ان ينطبق معلول من تلك الى هذه الملازم غير بعينه وايما يلزم
ظهور ذلك فى كل قطعة متناهية وما قيل وما قيل كيف لا تزيد سلسلة العلل
بواحدة من تلك الجهة مع ان سلسلة المعلولات قد زادت فى هذه الجهة بواحد
هو المعلول الاخير الذى لم ياخذه فى السلسلة الاولى لانه لم يجتمع فيه الصفتان
معا فلو لم يزد سلسلة العلل بواحد فى ذلك الطرف لم يكن المتضايفان
متساويين فى العلل فيكون هناك معلولية بلا علية يقابلها وهو مط بالضرورة
لا يجدى فى دفع الايراد عن هذا الدليل اذ ليس فيه اثبات المقدم الممنوع بل هو
ترك لهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف الذى ياتى بعد ذلك والذى يمكن
ان يقال فى توجيه هذا الدليل ان العقل يحكم بان كل جملة سكا فوا عليتها
ومعلوليتها بهذا الوجه لابد لها من علة خارجة حكما كليا من غير فرق بين الجملة
المتناهية وغير المتناهية اذ العلل والمعلولات المتطابقة على هذا الوجه محتاج
الى خارج مقدم اذ لو لم يحتج الى خارج كانت بعينها عللا ومعلولات وفات التساوى
الذى هو مقتضى العلية وهذا الحكم بديهى بالنسبة الى المعقول المتحدس فان
العقل اذا لاحظ اجمالا ان هذه السلسلة سلسلة سكافى عدد عليتها
ومعلوليتها وليس شىء من تلك العليات مكافيه للمعلوليات التى انطبقت
عليها فيها جزم بافتقارها الى علية مكافيه والشبهة انما تنشا من طلب
التفصيل فى الحكم الكلى الذى يجزم به العقل اجمالا ونظير هذا ما يقال
ان العقل يحكم بان الموجد يتقدم الموجود من غير تفصيل بين موجد نفسه
وغيره ثم يثبت بان الشىء لا يوجد نفسه وكذا الماهية لا تكون علة لوجودها وكذا
ما يقولون فى البرهان السلمى ان كل جملة من الابعاد المترايدة تجتمع فى بعد
واحد فلو امكن حمله على هذه الابعاد وغير متناهية لامكن اجتماعها فى بعد واحد لزم

ان يكون البعد المشتمل على ما لا يتناهى محصورا بين الحاصرين فان مثل ذلك
جاز فيما ذكرناه ونظايره التى لا تكاد تنضبط وقد قرر الشيخ فى الشفاء
هذا البرهان هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة
فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل
الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا
واحد من احادها الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانها علة الممكن الطرف
المعروض واما انها معلولة فلانها متعلقة بالمعلولات والمتعلق بالمعلول
لا بد ان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان ما هو معلول
وعلة وسط فتكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا بلا
طرف وانه مح هذا كلامه ويرد عليه ان كلا من احاد تلك السلسلة وسط بالقياس
الى طرفين هما واحدان من تلك الاحاد وكذا كل قطعة متناهية اخذت منها وليس
كل الاحاد باسرها وسطا لان حكم الكلى الافرادى قد يخالف حكم الكلى المجموعى فما هو
وسط فله طرف اعنى كل واحد وكل قطعة متناهية المتناهية وما لا طرف
له فليس بوسط اعنى سلسلة الغير المتناهية التى هى الاحاد باسرها وهذه
الشبهه نظير ما يرد على ساير البراهين ويندفع بمثل ما ذكرنا هناك وهو هنا
ان يقال العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة
المتناهية وغير المتناهية وحكم الافرادى وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد
يجزم العقل بعدم المخالفة فى بعض المواد وهذه المادة منها فلو وجدت السلسلة
الغير متناهية التى كل واحد منها علة ومعلول كان المجموع وسطا من غير طرف
والشبهة انما تنشا من وضع وجود السلسلة المفروضة او تجويز وجودها
اذ حينئذ ربما لم يجزم العقل بان مجموع الاوساط اوساط بناء على ان وجود

السلسلة المفروضة على تقدير وجود ما ينافي تلك المقدمة واما اذا عرضت
تلك المقدمة على العقل السليم من دون التفصيل فيحكم به كما في النظاير التي مرت
والشان في بداهة الحكم الكلي ولا يصح في هذه الحال الا ترك الجدال وقصر الهمة
على نيل الكمال ومساعدة التوفيق من ولي الافضال فلا اقل من ان يوجد
ذلك الخارج الخ فان قلت يجوز ان يكون الخارج موجدا لكل واحد من اجزاء
السلسلة بواسطة الجملة السابقة على ذلك الواحد ويكون ترتب الاحاد باعتبار
الشرطية والالية لا باعتبار الفاعلية فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد ولا انقطاع السلسلة ولا يندفع ذلك بان يقال الكلام في الممكنات
المترتبة من حيث الفاعلية لانه قد يمنع وقوع هذا الترتيب في الممكنات الغير المتناهية
اذ يجوز ان يكون ترتبها بوجه اخر كما يكون فاعل كل منها امرا واحدا بشرط
الاحاد السابقة وتاليها كما مر قلت حاصل الدليل ان فاعل الممكن اما
الواجب وهو المطلوب ح ينتقل الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل وسوق الكلام
الخ وعلى هذا لا ايراد اصلا اذ الكلام على تقدير ترتبها باعتبار الفاعلية
وان وجدت لزم تخلف المعلول الخ اذا فرض العلة المستقلة بما يكون وحده
موثرا في جميع اجزاء المعلول وان توقف تاثيره على حصول شرط لم يمتنع تخلف المعلول
عنها ح يمكن اختيار هذا الشق وهو ان المراد انها بنفسها علة مستقلة
لكل جزء ومن ههنا يعلم انه لو اريد الفاعل بالحقيقة لم يتوجه عليه ما ذكر فان
الفاعل بالحقيقة لم يتوجه عليه ما ذكر بالنسبة الى المركب الذي جميع اجزايه
ممكن انما هو فاعل جميع اجزايه واطلاق الفاعل على فاعل بعض الاجزاء اصطلاحا
مبني على المسامحة على ما علم من كلام الشيخ ولعل مرادهم بالفاعل المستقل هذا
المعنى فيندفع المعارضة نعم يتجه المنع بان يقال لا م ان المركب الذي جميع اجزايه

ممكن

ممكن يجب ان يكون له علة تكون هي بعينها موثرة في كل واحد من اجزايه بل انما يجب ان
لكل واحد من اجزايه علة موثرة وربما كان مجموع علل الاجزاء علة للمجموع ولا علة بعينها
موثرة في كل جزء ح فعلة مجموع الاحاد ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية
وسوق الكلام وعلى اصل الدليل منع اخر الخ لا يخفى على من له ادنى مسكة
انه كما ان الممكن الواحد يحتاج الى علة واحدة كذلك الممكنات المتكثرة تحتاج
الى متكثرة وان كل واحد من الاحاد معلول سلسلة باسرها كيف والسلسلة باسرها
كثيرة ومتعددة وداخل فيها كل واحد من الاحاد وليس كل واحد من الاحاد كذلك
فالجملة مفتقرة الى علة هي مجموع علل الاحاد وهو غير علة كل واحد منها كما ان
الجملة غير كل واحد وذلك بين لا سترة فيه نعم يرد ان مجموع علل الاحاد وهو
بعينه ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية فان السلسلة المبتداة مما قبله
وسط علة للمعلول الاخير والسلسلة المبتداة مما قبله وسط علة للمعلول
بواحد هو واحد هو علة ما فوق المعلول الاخير وهكذا جميع تلك السلاسل التي
تشتمل عليها السلسلة المبتداة مما قبل المعلول الاخير وهو مجموع علل تلك
الاحاد فلكم انها ممكن مجرد عبارة الخ اشتعلم انه كما ان الممكن يفتقر الى
علة كذلك تفتقر الممكنات الى علل فح يصح الترديد في ان العلل تلك الممكنات هي
نفسها نفس الممكنات المعلولة او داخلة فيها او خارجة عنها وكان الشارح
توهم ان ذلك الترديد مبني على كون السلسلة ممكنا واحدا وليس كذلك ولا
في كلام القايل الذي اعترض عليه ما توهم ذلك وما يقال ان وجودات
الاحاد غير وجود كل منهما كلام خال عن التحصيل بل هذا الكلام خال عن التحصيل لان
مغايرة الجميع لكل واحد واحد من اجلى البديهيات كما سبق فحقه ان يكون
مقدما على قوله ولان الخ لان المراد بالموثر في قوله لان الموثر في المجموع هو الموثر

المستقل على ما سبق والنظم الطبيعي يقتضي تقديم اثبات الموثر المستقل
على اثبات كونه جزاوعسا فالاولى اعنى الجملة التى بعدد عدة الح منه
المنفصلة م بل الجملة التى بعدد عدة الالوف منتشرة فى جميع السلسلة فانه اذا
اخذ جزء من اجزاء السلسلة وترك تسعماية وتسع وتسعون جزاء ثم اخذ جزء اخر وترك
مثله الى غير النهاية يكون هذه الجملة من الاحاد بقدر العدة الالوف ولا يلزم
من مجرد ما ذكره وقوع هذه الجملة فى احد الطرفين فان قيل بطبق عدة الالوف
على الاحاد ليظهر انتقال الزيادة الى جانب اللاتناهى كان رجوعا الى برهان
التطبيق بعينه فتامل وليس المراد ههنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية
الح اى الفاعلية الموجبة لا مطلقا الفاعلية وانت خبير بان سياق كلام المص يقتضى
ان مقصوده مما ذكر من قوله فالفاعل مبدا التاثير الح ههنا بيان احكام العلة
الفاعلية وان جرى بعضها فى غير العلة الفاعلية بحكم جريان الدليل فتدبر
وهما فى النسبتان الح الظاهر ان مقصود المص ان نسبتى العلية والمعلولية
متكافيتان فى حالتى الوجود والعدم معا بمعنى ان كل ما هو علة للشى فوجوده علة
لوجود المعلول وعدمه لعدمه وكذا ما هو معلول فوجوده معلول لوجود العلة
وعدمه لعدمها وح تبقى العلية والمعلولية على اطلاقهما لا على عمومهما فان
ذلك لا يستلزم ان يكون الحال فى خصوصيات العلتان كذلك ولا يرد
عليه ما اورده الشارح على التوجيهين وقول المص بعد ذلك والفاعل فى الطرفين
واحد بيان كون العلة الفاعلية موجوده فاعلا لوجود المعلول ومعدومة فاعلا
لمعدمه دفعا لتوهم من يزعم ان العدم ليس اثرا للفاعل وانه مستغنى عن الفاعل
لانه المستمر من الازل وينقطع الفاعل استمراره بالايجاد فلا تكرار لا نعالم وجود
المعد علة لوجود المعلول وعدمه ليس علة لعدمه لانا نقول كما ان وجود السابق عليه

علة لوجوده كذلك عدم وجوده السابق علة لعدمه اقول مردود بانه يجوز ان يكون
الوجودى الح لا يخفى ان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول يلزم فى هذه
الصورة ان يكون عدم الواجب ح علة لامر وجودى ويكون عدم امر خارجيا
محالا لا ينافى عليته فان عدم العقل معلول لعدمه وعدمه علة له لكن كما كان
العلة ممتنع لذاته كان المعلول ممتنعا بالغير فلو كان الواجب علة لامر عدمى كان
عدمه علة لامر وجودى والتالى بط فالمقدم مثله لا يقال لعدمه ح يجاز
ان يستلزم محالا وهو عليته لامر وجودى لانا نقول الملزوم هو ما فرضنا
من كون الواجب علة لامر عدمى فانه قد ثبت انه يستلزم كون عدمه علة لامر وجودى
وهذا اللازم ح سواء كان ذلك العدم محالا او لا فالمعروض المذكور ح فافهم
مردود بانه يجوز ان لا يكون ممكنه علة من البين ان الامكان علة الاحتياج
والاحتياج نسبة تقتضى محتاجا ومحتاجا اليه فكل ممكن امر محتاج اليه سواء
وجد او لم يوجد اصلا نعم ان كان موجودا يلزم تحقق المحتاج اليه وان لم يكن موجودا
فلا فكل ممكن علة له بحسب نفس الامر ممتنعا كانت تلك العلة او ممكنا موجودا
او معدوما فالممكنة المذكورة يكون معلولا لامر موجود لكونها امرا وجوديا فيكون
عدم ذلك الوجودى علة لعدمها والمعروض كون امر وجودى اخر ايضا علة لعدمها
فتجتمع علتان مستقلتان فلو كان الوجودى علة لامر عدمى لزم اجتماع العلتين
على معلول واحد هو ذلك الامر العدمى وهذه الملازمة ط مما ذكرنا ولا يتوجه منع
الذى ذكره الشارح نعم يبقى الكلام ههنا فى بطلان التالى بناء على ما يقال ان
توارد العلل المستقلة على سبيل البدل غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب علة
الممكنة وعدم الواجب ممتنع فلا يجتمع مع ذلك الامر الوجودى الذى فرض علة للعدم
ولا يلزم التوارد على سبيل الاجتماع حتى يكون محالا وعلى تقدير كون علة الممكنة

امرا ممكنا يجوز ان لا يجتمع مع الوجودى الذى هو علة للعدمى ويندفع بانه على تقدير
تحقق الامر الوجودى المفروض علة للامر العدمى الخ اما ان يوجد الامر الوجودى
الذى هو علة الملكة اولا وعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثانى يلزم اجتماع
علتين مستقلتين لا يقال لا نسلم لزوم اجتماع النقيضين على تقدير الاول لجواز
ان يتخلف احدهما لفقدان شرط لانا نقول التريد فى العلتين المجتمعتين
بشرايط التاثير فانا نقول على تقدير تحقق الوجودى المفروض علة للامر
العدمى مع جميع شرايط التاثير اما ان يوجد الوجودى الذى هو علة الملكة مع
جميع شرايط التاثير ايضا اولا وسوق الكلام الى اخره فتفكر يجوز ان
يكون وجوده الخ انت خبير بانه لا يكون العلة الفاعلة لتلك الملكة موجودة بشرايط
التاثير فتكون علة العدم انتفاء الفاعل من حيث انه فاعل بالفعل وان كانت
ذاته موجودا ولا شك ان مراد من يقول بهذا التوجيه ان انتفاء الفاعل بهذا
الوجه علة لانتفاء المعلول هذا ولو استدل على هذا المط بانا نعلم قطعا ان انتفاء
علة الملكة كان فى عدمها سواء وجد الامر الوجودى الذى فرض كونه موثرا فى عدمها
اولم يوجد والا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته هف واذا لم يختلف حال الشى
وجودا وعدما بوجود اخر وعدمه لم يكن الاخر علة قطعا لم يتجه عليه هذه الاشكالات
ويرد عليه الخ القابلية اما عبارة عن كون الشى متهيا لقبول الاثر
وذلك اذا اريد بها الاستعداد واما عبارة عن كون الشى جايز الاتصاف
بالاثر وذلك اذا اريد بها الامكان الذاتى واذا اعتبر معها تحقق شرايطها
وارتفاع الموانع عنها لا يقتضى حصول الاثر بالفعل بل جوازه واستحقاقه
وكذا اذا اعتبر معها شرايط التاثير وارتفاع الموانع عنه ما لم ينضم اليه
التاثير بالفعل فعلم ان القابل من حيث انه متصف بالفعل بالقابلية لا يجب به

وجود

وجود المقبول بل يصير به متهيئا له اذ يمكن الاتصاف به بخلاف الفاعل من
من حيث انه متصف بالتاثير بالفعل فانحل الشبهة وكان منشاءها عدم
الفرق بين القابلية وبين القبول بالفعل بمعنى الاتصاف فانه بالحقيقة
هو المعلول لا القابلية فتامل فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة
الخ القابلية والفاعلية امران مختلفان لاختلاف لوازمهما فلا يكونان
من جهة واحدة فلا بد لهما من جهتين سابقتين عليهما وبهما يتم المط
وفيه نظر لانا لا نم انه يلزم الخ الظ ان مراد المص انه ليس مهية مقتضية العلية
شخص اخر مطلقا بحيث يكون الخصوص مستندا الى الخصوص ويكون مقتضى
المهية ان يكون علة لشخص اخر والا يكون كل فرد منهما علة لشخص اخر بينا
خصوصه فيلزم لا تناهى اشخاصها كما ذكره بلا وليس مراده كون ماهيته
مقتضية لعلية شخص معين كما حتى يرد ما ذكره الشارح من ان اللازم ح
كون كل فرد علة لذلك الشخص المعين لا عدم تناهى الاشخاص فان دلك مما لا يتو
الوهم اليه كيف وح يلزم ان يكون ذلك الشخص المعلول علة لنفسه
وفيه نظر لان معنى العلة الداسر الخ انت خبير بان مفاد كلام المص نفى كون
الشخص من العنصريات علة لشخص اخر بسبب مهيته فقد نسب العلية والمعلولية
الى الشخص وجعل المهية منشا لتلك العلية وفيه يظهر معنى احتياج المعلول
او استغناؤه عن خصوصية فرد فرد ويرد عليه وعلى الدليل الخ يمكن ان
يقال مراد المص انه ليس الشخص من العناصر لمهيتها المشترك بينه وبين ساير
الافراد علة لشخص اخر وهذا الحكم يعم المشاركات الجنسية والنوعية ولا يتوقف
على تساوى الاشخاص العناصر فى المهية النوعية فتدبر لان التصور الكلى بنسبة
الى جميع الجزئيات الخ فيه نظر لانه صرح بهمنيار فى التحصيل بان المعلول الذى

لامثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن راى كلى وح سوح
المناقشة فى توقف الفعل على التصور الجزئى مطلقا فان قيل قد قيد المص
الفعل بالصادر عنا وليس فى افعالنا ما لا مثل له من نوعه فلا يرد النقض قلنا على
تقدير التسليم اذا جوزتم صدور الشى من تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز
ان يصدر عن راى كلى منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا فيه كما قيل فى علم
الواجب بالجزئيات لان كلا منهما معلوم لله بوجه كلى منحصر فى ذلك الفرد وما الفرق
بين النوع المنحصر فى فرد والعرضى المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور
الامر الاول دون الثانى لا بد لذلك من بيان واعلم انهم اثبتوا فى الفلك قوة
شاعرة جسمانية يحصل لها الادراك الجزئى الذى هو سبب الحركة الشخصية
متمسكين بان الراى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى ويرد عليه النقض المذكور
وما قيل فى الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم
ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضى امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول
عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان
الخ لم يعرف الشوق الذى هو مقسم الشهوة والغضب وحكم بان الشهوة مفقودة
فى الدواء البشع وقال المحقق الكشى فى الاول من حواشى شرح التجريد ان الشهوة ميل
جبلى غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف
الكراهة وقد يشتهى الانسان ما لا يريد كاللذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد
ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر البشع عند المرض ولذلك قالوا ارادة المعاصى
مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة يؤاخذ عليها دون
النفرة انتهى وكلام الشارح مبنى على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع
يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد صرح

بذلك بهمنيار وفى هذا المقام بحث نفيس حررناه فى بحث الهيولى فليرجع اليه
فالقول ان مبادى الافعال الاختيارية الخ لا يخفى ان مثل ذلك لا يلائم المقامات
الخطابية دون المباحث الحكمية على ان دعوى الاغلبية فى حيز المنع فانه لو اريد بالارادة
الميل الاختيارى كما تقتضيه مقابلته للشوق المفسر بالميل الجبلى الغير المقدور
فيرد ان شيئا من الميل المذكور لا يكون اختياريا فانه اذا حصل للقادر التصور
بالغاية وكانت تلك الغاية امرا ضروريا او مهما له جدا ولم يكن عنه مانع يترتب
عليه الميل التام المؤدى الى الفعل من غير اختيار كيف ولو كان الميل المسمى بالارادة
اختياريا لاحتاج الى ارادة اخرى وننقل الكلام اليها الفعل الاختيارى قد يترتب على
الشوق دون الارادة على ما ذكره الشارح من ان القول بان مباديها اربعة
بناء على الغالب لانا نقول على فرض التسليم تحتاج الارادة الى شوق ونحن نعلم
بالوجدان انتفاءه اذ لا نجد فينا الشوق الى الحالة المسماة بالارادة بل لا نتصور
الارادة حال الفعل اصلا بل انما نشتاق الى الفعل المقصود المصروف لغايته كما
يشهد به الوجدان وان اريد بها الميل التابع للروية فيكون وصفها بالاختيارى
باعتبار ان مبداه وهو الروية اختيارى فيتوجه عليه ان الافعال الصادرة عن
الحيوانات العجم باسرها خالية عن هذا الميل لفقد الروية فيها والافعال الاختيارية
الانسانية قد تخلو عنه كما اعترف به فنقول الافعال التابعة للشوق الغريزى
اكثر ما خاليه عن المصلحة العقلية والشرعية والافعال التابعة للعقل اكثر
مخالفة بمقتضى الشوق الغريزى فهى تابعة للارادة بدونه فاكثر الافعال الاختيارية
مترتبة اما على الشوق بدون الارادة على هذا التفسير او بالعكس فمباديها فى الاغلب
ثلثة لا اربعة كما ذكره لا يقال لم يفسر الشارح الارادة بما فسره السيد قدس سره
فلعل الارادة عنده هو الاجماع الذى يلى الفعل سواء ترتب على الروية او لا والشوق

بحاله مفسرة بما ذكره الشارح وح يظهر ان الغالب ترتبا الفعل عليهما لان الارادة
لازمة فى كل فعل اختيارى والشوق موجود فى اكثرها بناء على ان الافعال
للشوق الغريزى اكثر من الافعال المخالفة لها لانا نقول هذه الاكثرية ممنوعة
فان الافعال العاديه والشرعية اكثرها مخالفة لمقتضى الشوق الغريزى
اذ اكثرها يصدر على وجه يتضمن كلفة مخالفة مقتضى الشوق كالاكل والشرب
وغيرهما فانهما فى الاغلب يراعى فيها العادة والشرعيه لمخالفة مقتضى الشوق
الغريزى كما يشهد به الاستقرا وبالجملة لا يثبت كون الافعال التى هى مشرفة
بحسب الغريزة اكثر مما ليست بمشرفه سان المتحرك على مسافة الخ
فيه بحث اذ لا توقف للارادة الكلية على تخيل المسافة لا يتوقف على ادراك
كل المسافة لا على سبيل التعقل ولا على سبيل التخيل لجواز ان يدرك اولا
جزءا منها فيقطعه ثم جزءا اخر وهكذا ولهذا الاخير وجه دفع اذ ح يكون فى
كل تصور الجزء المتصور تمام المسافة المتصورة وبذلك يحصل الغرض من هذا
الكلام وهو ان السابق تصور المسافة والارادة المتعلقه بها ثم ينبعث منه
التصورات المتعلقه بجزء جزء والارادة الجزئية التابعة لها ثم الشى
ان كانت دفعة فنوع الخ فى هذا الترديد خلل لان المراد بالدفعة ان كان معيتها
بالذات فالبحث لا يحتمل لان الكلام فى العلل وان كان المراد معيتها بالزمان فلا
تقابل بينه وبين الشق الثانى اذ تلك المعيه لازمة على تقدير الثانى ايضا
مع ذهوله عن الحدود الواقعة الخ لا يخفى لمن راجع وجدانه ان المتحرك
بالاختيار يدرك اجزاء المسافة شيئا فشيئا ولذلك اذا غشيته الظلمة
فلم يدرك الطريق وقف على السير فكما ان الحركة مستمرة على سبيل التدريج
كذلك الادراك المستمر على هذا النهج واستمرار تصور المسافة على هذا النهج
لا يستلزم

لا يستلزم ادراك الحدود المفروضه فيها اذ الحركة الواحدة المتصلة تستدعى
ادراكا واحدا مستمرا على سبيل التدريج نعم اذا تعدد الحركات كما فى الخطوات
المتعاقبة كان هناك تصورات متعدده لمسافات متعدده لكن لما صار
تلك التصورات ملكة للنفس يصدر عنها بسهولة من غير تعمل يشتبه الامر
فيتوهم انه لم يدركها او ينسى ادراكها ومن البين ان الادراك شى وادراك
الادراك شى اخر وانحفاظ ذلك الادراك شى اخر فيكفى فيها تخيل
المسافة باسرها الخ وانت خبير بان الامر الغير القار لا يقتضيه الامر القار
الا بانضمام امر غير قار كما سبق والحركة المتوسطة وان كانت امرا قارا مستمرا
من المبدا المسافة الى منتهاها لكن يلزمها تبدل النسبة الى الحدود المفروضة
فى المسافة على سبيل التعاقب فهى وان كانت قارة بحسب الذات فهى غير قارة
بحسب العارض فيعود الكلام فى ان العارض الغير القار لا يمكن استناده الى
القار بانفراده بدون انضمام امر غير قار قال الشيخ فى الهيات الشفا فى
فصل بان المحرك القريب للسموات ويقول انه لا يجوز ان يكون مبدا حركة القريب
قوة عقلية صرفة لا يتغير ولا يتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل
مما نعين فى معرفة هذا المعنى فى الفصول المتقدمة واوضحنا ان الحركة معنى متجدد
السبب وكل شطر منه مختص بسبب فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى
ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل
الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة تتجدد فيها فلتجدد
قرب وبعد من النهاية المطلوبة فلكل حركة تعدم منه فليعدم قرب وبعد
من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة فان الثابت من جهة ما هو
ثابت لا يكون عنه الا ما ثبت واما ان كانت عن ارادة فيجب ان يكون ارادة متجدده

جزئيه فان الاراده الكليه نسبتها الى كل شطر نسبه واحدة فلا يجب ان
يتعين بها منه الحركة دون منه فانها فان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز
ان تبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة ما قبلها او بعدها
معدومة كان المعدوم موجبا للموجود والمعدوم لا يكون موجبا للموجود وان
كان قد يكون الاعدام علة الاعدام وان كان العلية لامور متجدده فالسوال
في تجددها ثابت وان كان تجددا طبيعيا لزم الخ الذى قدمناه وان كان اراديا
يتبدل بحسب تصورات متجدده فهو يثبت الذى يريده ثم اورد على نفسه انه لم لا
يجوز ان يكون الامر المتجدد هو الارادة العقلية المنتقلة اذ يمكن ان ينتقل
العقل النفسانى من معقول الى اخر فيجوز ان تتجدد الحركة بتجدد الارادة العقليه
التابعة للتصورات العقليه المتجدده فاجاب بما حاصله ان الاراده الكليه
وان كانت على سبيل التجدد فهى متعلقة بطبيعة مشتركة ونسبتها الى جميع اجزا
تلك الحركة على سواء فلا يصدر عنها شى منها لان العلة لا بد ان يكون لها خصوصية
بالنسبة الى المعلول لا يكون لها مع غيرها فاذا انتفى الخصوصية لم تتحقق العليه
وبين ذلك بان الحدود المفروضه الى الحركة المستديره متحد بالنوع فلا يتعلق
الاراده العقليه بخصوص الحركة من احدها الى اخر اقول لا يخفى عن مناقشة
ثم اذا تمهد ذلك فنقول يحصل المسافة باسرها اجمالا غير متجدد ولا يكفى في
صدور الحركة المستلزمة لتجدد النسبة كما بيناه اللهم الا ان يقال تخيل مراده
تخيل المسافة اجمالا على وجه التجدد كما يتخيل الخط المتمثل من القطرة النازلة
كذلك ويكون المراد بالاجمال عدم تخيل قطعة قطعة بصورة مفروزة بل ان يكون
هناك حركة نفسانية فى تخيل المسافة باسرها فتخيل تلك المسافة على سبيل التدريج
ويكون كلاهما محققا راجعا الى ما سلفناه لكن يبقى الكلام فى استناد تلك

الحركة التخيليه اذ لا يمكن ان يستند الى امر ثابت لما مر فيلزم استنادها الى متجدد
اخر وهكذا فيلزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهيه من الحركات المترتبة في
العلية اذ لا يمكن استناد شى اخر من تلك السلاسل الى الحركة الدورية وما
يتبعها كالزمان لاستلزامه الدور واجاب عنه فى شرح الاشارات بان
الارادة الجزئيه كما كانت سببا لحدوث حركة جزئيه فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث
ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادة بالنفس والحركات فى الجسم ولا يبقى دفعه
لان الاراده لكون الجسم فى حد ما من المسافة ما لم يوجد لم توجد تحريك الجسم
اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم فى حال وجود الاراده فى ذلك الحد الذى
يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان فى حد اخر قبله وامتنع فى الحد الذى
قبله فاذن تاخر كونه فى الحد الذى يريده عن وجود الارادة لامر راجع الى الجسم الذى
هو القابل لا الى الارادة التى هى الفاعل ومع وصوله الى الحد الذى يريده تنتهى تلك
الاراده ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود اراده يتجدد مع ذلك
الوصول ووجود كل ارادة سبب الوصول يتاخر عنها فيستمر الارادات والحركات
استمرارا غير قار بل على سبيل تقدم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة
للاحق بل هو شرط ما تتم العله باتصافه انتهى كلامه اقول فيه بحث اما اولا فلان
قوله ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود ممنوع لجواز ان يكون تقدم الاراده على الوجود
تقدما ذاتيا لا زمانيا كما فى ارادة الواجب للحوادث على مذهبهم وليس فى قوله
فاذن تاخر كونه فى الحد الخ ما يدفع ذلك لان كون الجسم لا يمكن ان يكون فى زمان
واحد فى مكانين لا يستلزم عدم الاجتماع ارادة الحصول فى مكان مع ذلك
الحصول لجواز ان يكون ارادة الحصول فى كل مكان مقارنا له بالزمان متقدما
عليه بالذات وانت خبير بانه لا يحتاج فى الجواب الى دعوى امتناع الاجتماع بل

يكفيه جواز التقدم والحاصل لا يحتاج فى تقدم الارادة على الكون فى الحد المراد الى هذه
المقدمه بل يكفى ان يقال ان الكون فيه انما يكون بالحركة فلا يكون فى حال الارادة
فيه ولا يخفى ان هذا لا يدل على عدم بقاء الارادة حال الوصول ولا يتوقف المط
عليه واما ثانيا فلان حاصل الجواب ان كل قطعة سابقة من الحركة معدة للقطعة
اللاحقة من الارادة وكذا كل قطعة سابقة من الارادة معدة للقطعة
اللاحقة من الحركة وهكذا الى ما لا نهاية له من الطرفين وح يكون السلسلتان
متعاكستين فى العلية والمعلولية فلا يتحقق الاحتياج الى امر متجدد خارج
عنهما ولا يكون احديهما علة للاخرى ولا معلولا لها على الاطلاق بل تكون
عليتهما ومعلوليتهما بحسب اجزائهما الفرضيه واذا جاز ذلك امكن ان
يقال ان كل سابق من الحركة علة معدة للاحق منها الى غير النهاية من الطرفين
غير استناد الى متجدد خارج وهو مندفع بان الحركة الارادية لا بد من استنادها
الى الارادة ثم الارادة الكلية لا تكفى كما تقرر فلا بد من ارادة جزئية مستمرة على سبيل
التعاقب ثم بعدم الاجزاء المفروضة فى الارادات لا يمكن استنادهما الى
استنادهما انفسهما تعين ما ذكره فان قلت يشكل امر الحركات التى لها بداية كحركتنا
الارادية والحركات الطبيعية والقسرية اذ الجزء الاول منها لا يكون مسبوقا
بجزء متجدد من السلسلتين المفروضتين فى الارادات والحركات قلت الحركة
وان كانت متناهية من المبدا ليس لها جزء اول فانها منقسمة الى غير النهاية
فالحال فى الحركات الارادية المبتداة كذلك يستند كل جزء منها الى جزء من الارادة
سابقة عليه وذلك الجزء من الارادة يستند الى جزء من الحركة السابقة عليه فان
الساكن فى مكان مثلا يتصور اولا مكانا آخر او يعتقد فى الكون فيه فايدة كلقاء
صديق مثلا فيريد الكون فيه فيتخيل المسافة التى بينهما تخيلا متدرجا يصحبه ارادة متجددة

تدريجية فيستمر ارادات فى الحركات فكل جزء من الحركة موجودا او مفروضا مستند
الى جزء موجود او مفروض من الارادة سابق عليه وكذا كل جزء من الارادة مستند الى
جزء من الحركة سابق عليه واما الحركات الطبيعية والقسرية فيتجدد بسبب تجدد
مراتب الميل كما سبق عن الشيخ اذ كلما قطع المتحرك جزءا من المسافة يتجدد له مرتبة
الميل اما اقوى من المرتبة السابقة او اضعف منها فان الطبيعى يشتد بحسب
القرب من الحيز الطبيعى والميل القسرى يشتد حتى الى ان يبلغ غاية ما ثم يتوجه
فى التنقص الى ان يفنى فكل جزء من الحركة يستند الى جزء من الميل فاذا وصل
الجسم الى الحد الذى هو نهاية ذلك الجزء من الحركة انتهى ذلك الجزء من الميل
ويتجدد ميل آخر اشد من الاول او اضعف الى ان ينقطع تجدد الميل فينقطع
الحركة ويمكن ان يقال ان الحركات مبتداة مرتبطة بالحركات الفلكية التى لا بداية
لها فكن على بصيرة فى هذا المقام فانه من مزال الاقدام والظاهر من هذا العطف
الخ مفهوم هذا العطف يتوقف صدق التاثير على التناهى لا يتوقف صدق
التاثير ومن البين ان التاثير اعم من التاثير المتناهى وصدق العام من حيث هو
الذاتى على الشى بتوسط صدق الخاص كما تقرر فى موضعه التاثير المطلق ذاتى
بالنسبة الى التاثير المتناهى اذا اريد بهما مفهوماهما والمطلق ذاتى بالنسبة الى
المعدول لعل المص انما اقحم لفظ الصدق بهذا المعنى والا كان الظاهر ان يقول
يشترط فى التاثير بدون لفظ الصدق واعترض عليه بان الالزام ان
قطع الخ هذا الايراد انما يتوجه لو كان معنى اللاتناهى فى الشدة مجرد عدم
امكان قطع تلك المسافة فى زمان اقل وليس كذلك بل معناه على قياس ممتنع
اللاتناهى بلوغ الصغر الى حد لا يمكن فرض ما هو اصغر منه واعلم انه ابطل
بهما ان فى التحصيل اللاتناهى فى الشدة بوجه آخر وهو ان تلك الحركة ان

كانت نهاية فى الشدة حتى لا يكون وراءها شدة وكل نهاية فى الشدة مساوية
فيكون تلك الحركة متناهية وان لم يكن نهاية فى الشدة كان وراءه شدة اخرى
فلا يكون غير متناهية اقول قد اخذ ذلك من النجاة ومحصله انه لا معنى للاتناهى
فى الشدة بخلاف المدة والعدة اذ فيهما لا يلزم التناهى على تقدير ان لا يكون
وراءه مدة اخرى وعدة اخرى فان انتفاء المرتبة الزائدة فيهما لاجل اللاتناهى
اذ لا يمكن الزيادة على الغير المتناهى المتسق النظام فى الجانب الذى هو فيه غير
متناهية بخلاف الشدة فان انتفاء الزيادة عليها يستلزم كونها نهاية
الشدة فتامل هى الجواهر المفارقة لعله اراد بالجواهر المفارقة ما يعم
العقول ونفوسها المجردة فان مذهبهم ان النفوس المجردة الفلكية يباشر
تحريكها بواسطة القوة الجسمانية المنطبعة فيها للتشبه بالعقول المفارقة
فرد بانه لما جاز بقاء القوة الخ لا يخفى ان النقض الاجمالى دعوى
فلا بد من اثبات هذه الملازمة ليتم النقض ودونه خرط القتاد اذ
البرهان ربما لا يجرى فى التوسط لجواز ان كل القوة الجسمانية واسطة
فى التاثير وجزءها لا يكون كذلك بخلاف القوة المؤثرة فانها سارية فى الجسم
ذى القوة فيكون للجزء قوة من جنس قوة الكل كما ذكره الشيخ فى الشفا ثم اورد
على نفسه انه يجوز ان يكون القوة المتناهية انما يوجد لجملة الجسم
فاذا انقسم الجملة بطلت فلم يوجد من تلك القوة شى للجزء فلم يقو الجزء على شى
مما يقوى عليه الكل كما يوجد من القوى فى الاجسام المركبة بعد المزاج
ولا يكون موجودة لشى من الاركان التى امتزجت عنه وكما ان المحركين
للسفينة لا يحركها واحد منهم البتة واجاب بان الامر ليس على ما قدرت
اذ القوة وان كانت للجسم لحال اجتماع اجزائه ولحال مزاج فانها مع ذلك

يكون سارية فى جملته والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية فى الجملة
كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن فى حال المزاج حاملا للقوة لحصلت
بعد المزاج السارية فى الكل وانما لا يحملها فى حال الانفراد وليس يجب ان نكون انا
فرضنا للجسم بعضا الجانا الى ان ناخذ ذلك البعض بشرط قطعه وابانته حتى يكون
لقائل ان يقول ان البعض المبان لا يحمل من القوة شيئا بل يكفينا ان بعضها
منه وهو بحاله ليتعرف حال ما يصدر عن ذلك البعض وعن القوة التى فيه
وحدها ليعرف المفروغ عنه على سبيل التقدير فالمحركون للسفينة يمكن ان
يحركه اصغر منه لا محالة ويلزم ما قلناه اقول قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة
دون الكل من خير المنع وهو ظ وقوله الواحد منهم وان لم يمكنه تحريك السفينة
يمكن تحريك اصغر منه غير نافع فى لزوم ما قاله اذ ح نقول ان جزء القوة القسرية
تقوى على تحريك بعض الجسم المقسور الى غير النهاية ولا يلزم مساواة الجزء
والكل والجزء الجزء وانما خصصنا بالقسرية اذ لا تفاوت فى القوة الطبيعية
بين تحريك الكل والجزء فان العظم والصغر فى الجسم البسيط الذى لا عائق فيه
عن الحركة لا يوجب تفاوتا فى التحريك الطبيعى فما يحرك الكل يحرك الجزء فيلزم المساوات
بخلاف القسرية فان المعاوق فى الكل اكثر منه فى الجزء وهذا الاخير قد تعرض له
الشيخ فى اخر البحث وقال الجواب عنه بان يتذكر ما اشترطنا من حديث اعتبار
ذلك على حسب قضية شرطية متصلة تقريره لا بحسب الوجود واشار بذلك
الى ما قال فى تقرير البرهان انا لسنا نحتاج الى اعتبار وجود هذه المناسبات
بالفعل بل نقول انما تقدير مناسبته توجب هذا الحكم فهو مساو على نحو التقدير
التى تفعلها المهندسون فنقول ان هذه القوة بحيث لو كانت الامور يوخذ على
نحو كان طباعها يوجب كذا لو كذا ولو كانت قوة غير متناهية فى جسم مساو كما كانت

بحيث لو كانت الامور توجد لكان انطباعها يوجب كذا وكذا واجب ان تكون انتهى
د محصله ان البرهان لا يتوقف على وجود ما ذكر من تحريك جز القوة كل جسم اد
محصله ان القوة الجسمانية بل منها ان تكون لتحريكها نسبة الى تحريك جزءها
المفروض نسبته كنسبة الجز المفروض الى الكل وما هو كذلك فتحريكهم متنا
وقد سلك مثل هذه الطريقة في ابطال الخلاء كما ستنقله فتامل في المقام
فانه اولى الابهام   فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها الخ من البين
ان الزيادة لا تستلزم التناهي من الجانب الاخر فلا يحتاج في الاستدلال
بمجرد الازدياد في الجانب المستقبل الى الاعتدال نعم اذا استمسك في ابطاله
بالتطبيق ليظهر انتقال الزيادة الى الجانب الماضي اجابوا عنه بان ليس لها
وجود وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون منعا لجريان التطبيق بناء على انه لا يجري
الا في الموجوده معا وح يرد عليه ان التطبيق العقلي لا يتوقف على الوجود الخارجي
الثاني ان يكون منعا لتخلف المدعى في زيادة النقص بان يقال مقتضى برهان
التطبيق ان لا توجد الامور المترتبة الغير المتناهية وهو متحقق في الحوادث
الغير المتناهية لانها غير موجودة فلا يرد عليه النقض بها وح ينبغي النظر في ان
مقتضى البرهان عدم وجودها مطلقا ولو على سبيل التعاقب وربما يفصل
الكلام بعد ذلك انشاء الله تع فيظهر انه لا خاصية لهم الى نفي الزيادة مطلقا
في الامور الغير الموجودة في الخارج ولا هو مما يمكن الزامهم لم الزيادة في الخارج تتوقف
على الوجود في الخارج ولا يتوقف البرهان على ذلك بل على مطلق الزيادة ولا يمكن
انكاره   ولو سلم انها يوصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز الخ يمكن
ان يقال كما ان مساوات الجزء والكل في التحريك من هذا وحدا لي ما لا نهاية
له من طرف الاستقبال محال فكذا مساواتهما في التحريك الى حد مفروض مما لا

بداية له

بداية له من جانب الماضي فانا نقول لا نح من ان يقوى الجز على مثل ما يقوى عليه
الكل من الحركة المنتهية الى هذا الحد او على بعضه ويسوق الكلام الخ
فان قلت يمكن تساويهما في هذه التحريكات ويكون ازدياد الكل على الجز من
جانب المنتهى كما ذكره قلت قوة الكل ضعف النصف مثلا فيجب ان يكون تحريك
الكل ضعف تحريك النصف وعلى هذا التقدير لا يكون كذلك لان الزيادة
من جانب المنتهى بعدد متناه فلا تصير الحركات الماضية الغير المتناهيه
بسبب انضمام هذه الزيادة ضعفا للحركات الماضيه فقط وقس عليه حال
النصف من الاجزاء وفيه نظر لجواز ان يكون قوة النظر على التحريك الغير المتناهي
الطرفين وقوة النصف على التحريك الغير المتناهي من طرف واحد بحيث يكون
نصفا للغير المتناهي من الطرفين لا نصف له ولا تذهب عليك انه لا يجري
هذا المنع في غير النصف من الاجزاء فتامل ثم ذكر الشيخ في الشفا ههنا امورا منها
ان هذا البرهان ربما يجري في الابعاد التي يجب وقوعها في الزمان واما الاثر الذي
يمكن وقوعه في الان والزمان فلا يجري فيه هذا البرهان اذ يمكن ان يقال
تاثير الكل في آن وتاثير الجز في زمان ومنها ان ذلك في القوة موثرة في مبدا
معين في كثرة متواليه من مبدا محدود تحادي المنتهى واما كثرة تختلط من اشيا
مختلفة في تراتيب مختلفة فعسى ان الامر يشكل فيه ولا يمكن استعمال هذا البيان
بعينه فيها وذلك لانه لا يلزم ان العدة المعدودة التي في المستقبل اذا كانت
انقص من عدة اخرى يكون متناهيه فيجوز ان يكون في المستقبل امور غير متناهية
بعضها انقص من بعض لحركات بلا نهاية هي اسرع وحركات بلا نهاية هي ابطا
فان دورات الاسرع لا محاله اكثر من دورات الابطا وكذا العشرات الغير
المتناهيه اكثر من الوحدات الغير المتناهيه واقل من المآت والالوف الغير المتناهيه

واما فى الزمان المتصل من الآن فلا يجوز ان يكون زمان معتبر من الآنات
من غير المتناهى المبدا من الآن الا متناهيا ولكن اذا كان ما يقوى على كثرات
مختلطه غير متناهيه كل ترتيب منها واحد فقد يقوى على ترتيب واحد منها
منتهيا من وحدة معينة وان معين فاذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب واحد
غير متناه واما انها لا تقوى على ترتيب واحد غير متناه فكذلك بين بما قلناه
فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذى لا بد منه هو التفاوت فى السرعة
والبطوء تفصيله انه اذا فرض تحريك الجسم الاصغر تحركة غير متناهية اسرع من
حركة الاكبر فى القوه القسريه او ابطأ منها فى الطبيعه لا يلزم الخلف وهو مساواة
الجزء الكل فى التحريك لانهما وان استويا فى الزمان فهما مختلفان بالسرعة والبطوء
فلا يلزم انتفاء التفاوت فى المدة فقط هذا ولو تم ما ذكره الشيخ من انه لا يحتاج
فى هذا البرهان الى وجود هذه الامور بل يكفى فيه التقدير كما سبق تقريره اندفع
ذلك ونظايره فليتامل واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء بحالهما
واحد والتفاوت فى العدة واقع ولا يلزم من ذلك تناهيهما بحسب المدة والعدة
اصلا بل يجوز ان يكون كل منهما غير متناه فى العدة والمدة كما فى دورات الفلك
الاعظم وفلك الثوابت فانهما غير متناهيين فى العدة والمدة مع التفاوت
بينهما فى العدة لطلان كل من هو امر متصل فى حد نفسه انتهى نعم
اذا كانت المدة غير متناهيه وفرض وقوع دوره واحدة مثلا تكون امثال ثلاث
النقط فى المدة الغير المتناهيه غير متناهيه فيقع فى كل سنة فى هذا المثال دورة
فتكون العدة ايضا غير متناهيه اذ لو انتهى الى حد لا يقع فيه الحركة لم يكن غير
متناهية بحسب المدة ايضا وهذا المحل المتقوم بنفسه اى لا بذلك الحال
كما وقع فى عبارة كثير من المحققين ولا يرد النقض بالاعراض القايمه بالماده بناء
على

على تقومها بالصورة لا بنفسها كيف ولو لم يحمل على ذلك لخرج جميع الاعراض
ضرورة قيامها بالممكن المتقوم بعلته واما ما يتوهم من المص بالموضوع ههنا المحل
المتشخص بما حل فيه وادعى ان العرض الحال فى عرض اخر يتشخص بموضوع ذلك
العرض لا به ولذا للحكم بالمباينه بين الموضوع والعرض فبين الفساد لان
المص يستند كون الموضوع من جملة المتشخصات فى المسايل التى تترتب عليه امتناع
انتقال الاعراض والدعوى التى نسبت اليه من نفى مدخلية العرض فى تشخص العرض
القايم به مما لا اشعار به فى كلامه اصلا وبعد من نسبه اركانها جدا بل الفطرة
السليمه تشهد بفسادها ويلزم منها ان لا يتم الدليل على امتناع انتقال العرض
القايم بعرض من معروضه الى عرض اخر قايم بمحل ذلك المعروض واما حكم المص
بالمباينه بين الموضوع والعرض فمستند الى اعتباره فى الموضوع عدم قيامه
بالغير ويشبه ان يكون هو مراد الشيخ بقوله المتقوم بنفسه وح فلا وجه للنقض
ونتظم الحكم المذكور كما لا يخفى وسيجى لهذا زيادة تفصيل اى الاختصاص
الناعت هنا شك وهو انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل النعت
على المنعوت مواطاة فبطلانه ظ بناء على ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم
مواطاة وان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة داو فيرد عليه اختصاص المال بصاحبه
لا المعروض بعارضه واندفاعه على ما لوحنا اليه من ان العرض هو مثل الاسود
كما يعلم من كلام القدماء ظ واما على عرف الجمهور فبان يقال المراد به ان يكون
المختص هو السبب القريب لاتصاف الاخر به بان يكون هذا بذاته وصفا للاخر
كالسواد فانه السبب القريب لكون الجسم اسود فانه بذاته للجسم وصف بخلاف
المال فان صريح العقل شاهد بانه ليس بذاته وصفه المالك بل صفة المالك
بالذات انما هى الاضافة التى له الى المال اعنى التملك والمال سبب لتلك الاضافة

وهي الوصف بالحقيقة وهذا الاختصاص لا يتحقق الا فيما له حصول في الاخر
على وجه الشيوع بمعنى ان لا يكون له جزء متميز عنه في الوضع كما في باطن الوتد
الكاين في الحايط ولا يكفي ذلك بل لا بد ان يكون معه نعته خاصته والحاصل
ان تصور الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي بوجه يمتاز
عن غيره وذلك يكفي في المقصود فان العقل يجد للاوصاف اختصاصا خاصا
لموصوفاتها لا يشاركها في غيرها ويفرق بالبديهة بين ذلك الاختصاص والانواع
الاخر من الاختصاصات هذا واما تفسير الحلول في اخر لا بجزء منه ولا يصح
انتقاله منه فهو تفسير اللفظ بحسب المعاني التي يطلق عليها اللفظ حتى ترد
الشبهة التي تنشا من اشتراك الاسم في معنى واحد نبه عليه بالمثال كما
ذكره الشيخ والاول نبه عليه بالمثال كما ذكر الشيخ ابتدا على نفس المعنى ولا يلايم الثاني
ههنا لانه اذا علم العرض بانه لا يصح انتقاله كان قولنا الاعراض لا يجوز انتقالها
بمنزلة قولنا ما لا يصح انتقاله لا يصح انتقاله فلم يكن من المسايل والمص يستدل
عليه بكون الموضوع من جملة المشخصات فتامل ومعناه ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع اي هذا اذا اعتبر الماهية الكلية ظ لكي يخرج الجواهر الشخصية
ظاهرا وان لم يعتبر فيها الكلية لخروج الواجب من حيث ان المتبادر من هذه
العبارة مغايرة الماهية للوجود ولعل هذا اسلم وكان في كلام الشارح ايما الى الوجهين
فتامل وفي جعل المادة من حيث اقسام المقارن للمادة نوع حزازة قيل الحزازة
انما يكون ان اذا كان المراد بالمقارنة هو المقارن للمادة كما حسبه الشارح واما اذا حمل
على المقارن بجوهر اخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر
وبالمفارق ما لا يكون كذلك فلا حزازة اذ كل واحد من الهيولى والصورة والجسم
مقارن بجواهر اخر بهذا المعنى دون العقل والنفس وح ينبغي ان يراد بالمقارن

العقل

العقل ما يكون فعله مقارنا بالجوهر المقارن بالمعنى المذكور واقول هذا مع انه تعسف
وحمل الكلام على ما لا يفهم منه اذ المقارن بحسب اللغة اعم من المعنى الذي ذكره ولم
يعهد الاصطلاح على هذا المعنى لان المقارن والمفارق اذا اطلق في عرف الفن
فانما يتبادر منه مقارن المادة المذكورة ومفارقها دون المعنى الذي ذكره مشتمل على
خلل اخر وهو ان المفارقة بحسب الذات والمقارنة بحسب الفعل ليسا متقيسين الى
شي واحد فان المفارقة ذاتا بالقياس الى جوهر يكون الاشارة الى كل واحد من
ذلك الجوهر والمفارق عين الاشارة الى الاخر والمقارنة فعلا ليس بالقياس الى
ذلك الجوهر ضرورة ان النفس ليست مقارنا في فعلها بجوهر يكون الاشارة الى
احديهما عين الاشارة الى الاخر بل بالقياس الى جوهر اخر بالمعنى المذكور كما
اعترف به فيختل الكلام عن الانتظام ويفوت المقابلة بين الاقسام لان المقارن
فعلا بالمعنى المذكور يصدق عليه المفارق ذاتا وفعلا على تفسيره اللهم الا ان
يراد بالمفارق بالذات المفارق عن جوهر يكون الاشارة اليه عين الاشارة اليه
وبالمفارق فعلا المفارق عن جوهر مقارن بجوهر اخر بهذه الحيثية فيصير المعنى
اما مفارق عن جوهر يتحد معه في الاشارة ذاتا وعن جوهر مقارن بجوهر يتحد
معه في الاشارة فعلا وهو العقل او مفارق عن جوهر يتحد معه في الاشارة
ذاتا وغير مفارق لجوهر اخر يتحد معه في الاشارة فعلا وهو النفس او مقارن
لجوهر يتحد معه في الاشارة الى اخر التقسيم وح يكون المفارقة في الفعل مقيسا
الى المفارق الذي هو اخر الاقسام فيتقى الحزازة التام مع عدم دلالة اللفظ على
المقصود ولعمري تحمل الحزازتين المذكورتين مع حمل اللفظ على المعنى المتبادر الى
الفهم اعذب كثيرا عند الذوق السليم مما ذكره هذا القايل لانه اذا حمل المقارن
على ما يقارن وجوده لوجود المادة يشمل نفس المادة ضرورة ان وجود الشي

فى زمان وجوده ومثله ليس بعيد جدا والصادراج المادة فى مقارن
المادة على سبيل التغليب ليس بعيد ونظر هذا ما يجعل المنوع
داخلا فى الذاتى وفى الداخل فى الماهية ولا فساد فى استعمال لفظ
المادة قبل ان يخرج من التقسيم اعتمادا على ما يعلم عنقريب واما
ما حمله عليه هذا القايل مع احواله على مثل هذه الجراءة لا نعلم اصلا
من اللفظ ثم اقول لولا المحافظة على المعنى المتبادر امكن ان يفسر
المفارق بما لا وضع له والمقارن بما له وضع بل يراد المقارن للوضع
والمفارق عنه فتندفع الجزازتان بل لا يبعد ان يقال ان المقارن لما
استمر وقوعه فى عرف الفن فى المقابلة المفارق كان شاملا للنفس
المادة اصطلاحا وان لم يسلم لغة اما ان يتركب منهما اى من
الحال والمحل وهو الجسم يرد عليه مجموع الهيولى والصورة النوعيه فانه
داخل فى المركب من الحال والمحل وليس بجسم وان قيل بحلول الصورة النوعية
فى الصورة الجسمية عاد النقض الى مجموع الصورتين الجواب عنه باعتبار
الوحدة فى المقسم فان هذا التقسيم الى اجناس الجواهر او ما هو فى مرتبتها
ومجموع الصورتين ليس له وحدة حقيقيه بل وحدتهما بمحض الاعتبار
بخلاف الهيولى والصورة الجسمية فانهما ماهية جنسية بهما وحدة
وكذا مجموع الهيولى والصورة النوعيه فيندفع النقض بهما واما مجموع الهيولى
والصورة الجسميه وان لم يسلم ان له وحدة حقيقيه فلا اشكال وح
يندفع تداخل الاقسام على التقدير الاجزاء وان سلم فيدخل فى الجسم ويكون
الجسم الخارج من التقسيم اعم من مجموع الهيولى والصورتين ومجموع الهيولى
والصورة الجسمية فان الماهية المتحدة بالوحدة الحقيقية هو مجموع الهيولى

والصورة الجسمية ثم مجموع الهيولى والصورة فان الاولى طبيعة جنسيه
والثانى طبيعة نوعية ولما كان هنا التقسيم الى الاجناس او ما هو فى
مرتبتها لم يتجه النقض بمجموع الهيولى والصورتين النوعيه والجسميه
قال الامام لا بد من الكلام الراجح لا يقال هذا لا يرد على تقسيم المصنف
قسم مقارن المادة الى الاقسام الثلثه فعلى مقتضى تقسيمه يكون الجسم هو
المقارن للمادة الذى ركب من الحال والمحل والمركب المذكور فى النقض خارج
عن المقسم لانا نقول المادة على ما خرج من تقسيمه هو الجوهر الذى يحله جوهر
اخر فالمركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على مقتضى كلامه فانه لا استبعاد
فى وجود جوهر الخ قيل الحصر استقرائى واحتمال قسم اخر لا يقدح فيه فلا يرد
الاشكال واقول لا بد فى الحصر الاستقرائى من ان يغلب على الظن انتفاء قسم
اخر ان لم يتيقن وذلك فى مادة النزاع منتف كما لا يخفى على من له مسكة وقد
صرح بذلك الامام حيث قال لا استبعاد فى وجود جوهر الخ فكلامه متجه على
دعوى الحصر الاستقرائى ايضا لان حاصله ان خلاف الدعوى ليس بمستبعد
فلا تكون دعوى الحصر ظنية فضلا عن ان يكون يقينية والشبهة انما نشأت
من عدم الملاحظة ثم اورد تقسيما الخ لا يرد ذلك ايضا على تقسيم الذى
اورده الشيخ فى الشفا وهو ان كل جوهر اما ان يكون جسما او جزء جسم ولا
بل يكون مفارقا للاجسام فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان تكون
مادته وان مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما فى الاجسام
بالتحريك ويسمى نفسا او يكون مفترقا عن المادة من كل جهه ويسمى عقلا
والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة الخ لا يخفى انه يدخل الجوهر
الغير جسما فى الحال فى جوهر آخر كذلك المقوم له فى الصورة وان لم يدخل

المحل في الهيولى   او جزء منه منصوب عطفا على قوله او مدبرا وفي بعض
النسخ مرفوع عطفا على قوله النفس وهو غير جيد لان جزء النفس لا يدخل في
المدبر وان دخل فيه ولو ادخل جزء النفس بل جزء العقل ايضا في العقل قيل
اما ان يكون مدبرا وهو النفس اولا وهو العقل سواء كان جزء النفس او العقل
لم يعد هذا الجزء منحصرا في المحل اذ الجزء الحال داخل في الصورة وخارج عن
المقسم وهو لا يكون محلا وكذا الحال في جزء العقل   لما مر من انه المحل
المستغني عن الحال هذا قرينة جلية على ما ذكرنا سابقا من ان مراده بالمتقوم
بنفسه المستغني عن الحال لكن قوله بعد ذلك في بيان المباينة بين الموضوع
والعرض ان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه
بعين المعنى الثاني الذي ذكرناه اولا اعني القايم بنفسه كما وعدنا هناك وح
يظهر في كلام المص اضطراب لان المراد من قوله في تعريف الموضوع هو المحل
المتقوم بنفسه لا ان كان هو المحل المستغني عن الحال كما يدل عليه كلامه هاهنا
لم يكن بينه وبين العرض مباينة وان كان هو المحل الذي لا يتقوم بغيره كما هو ح
بد ايراده في بيان المباينة لم يصح قوله هاهنا لما مر من انه المستغني عن الحال لان
هذا اعم مما اذا العرض الذي محله عرض آخر داخل في هذا خارج عن ذلك وكذا
ان كان المراد به ما يستغني عن الحال والمحل معا ويمكن الاعتذار عنه بان ليس
معنى قوله لما مر من انه المحل المستغني عن الحال انه تمام المراد من التعريف الذي
مر بل انه جزء منه ولا يخفى بعده والص المتقدم بنفسه ان كان بمعنى القيام
بنفسه الذي هو سلب احد قسمي الحلول اعني حلول العرض في محله لم يلزم
منه نفي الاحتياج الى الحال فيه وان كان بمعنى الاستغناء في التقدم عن غيره
لم يختص بالاستغناء عن الحال والمحل فلزم خروج الاعراض مطلقا والحال انه

ليس

ليس المتقوم بنفسه معنى يستلزم سلب الاحتياج الى الحال والمحل فقط لا
بحسب الاصطلاح ولا بحسب اللغة فيرجع تعيين هذا المعنى الى مجرد العناية
من غير قرينة ثم ح لم يرد النقض بالاعراض الحالة في المادة اللهم الا ان يعنى به
الاستغناء عن المحل مطلقا وعند ذلك الحال الذي هو موضوع بالنسبة اليه
هذا ولو قال الموضوع هو المحل المتقوم بما دخل فيه المستغني عن محل يقوم ظهر عموم
المحل بالنسبة اليه ومباينته للعرض من غير تكلف ثم يلزم من المباينة بين الموضوع
والعرض ان لا يكون مثل السرعة قايما بالموضوع فيخرج عن تعريف العرض اللهم
الا ان يقال الحلول الماخوذ في التعريف اعم مما بالذات او بالواسطة وعلى هذا يكون
للمحل افراد ثلثة الموضوع والمادة والعرض الذي محله عرض آخر   بل المتقوم
من النفس هو المدبر للبدن هذا كلام مشهور بين القوم ولي فيه نظر لان علم
النفس بذاته علم حضوري والصورة العلمية في العلم الحضوري هو بعينها
الصورة العينية فالحاضر عند النفس المعلوم لها بالذات هو ذاتها المخصوصة
لا وجه من وجوهها كيف لا وعلم النفس بالمدبر للبدن وبالشيء بهذا الوجه علم
حصولي لا حضوري فان قيل الحاضر بذاته هو النفس الشخصية والمدرك
بالوجه هو مطلق النفس قلت اذا كانت الجزئيات مدركة بذواتها من غير كسب
كان نوعها ايضا بديهيا اذ لا حاجة في تعقل كنه النوع الا الى حذف المشخصات كما
ذكره في بداهة كنه الكيفيات المحسوسة كالالوان وغيرها الا ان يقال بداهة
فرد معين لا تقتضي بداهة النوع انما المقتضي لها بداهة الافراد وح سيما
النفس للمدرك الذاتي والمتحقق هنا بداهة فرد فقط اذ كل لا يعلم ما العلم الحضوري
الا نفسه فتامل والاولى ان يقال انما يكون الذاتي بين الثبوت اذا تصور الشيء
والذاتي كلاهما بذاتيهما ولا يعلم ان مفهوم الجوهر متصور بذاته فان ما نعلمه منه

عرضی له ولعل ما هو کنهه بین الثبوت له مجازا ان کونا الجوهر والعرض جنسا
لبعض ما تحته لا یخفی ان یرد مثل ذلك علی الدلیل الاول اذ یجوز ان یکون
جوهریه بعض الجواهر وعرضیة بعض بدیهیا ویمکن حمله کلام المص علی رفع الایجاب
الکلی لیندفع وط انهما لیسا منها انما سعی التردد فی کونها من عوارض
المهیه من حیث هی لا فی کونهما من عوارض الوجود الخارجی لظهور ان الوجود الخارجی
لا مدخل له فی کون الشیء جوهرا او عرضا فتدبر وما یقال من انه یلزم تقوم
الجوهر بالعرض الخ لعله اراد التقوم الذهنی کما نبه علیه السید المحقق قدس سره
فلا یرد ذلك مقوم لذلك الجوهر کما فی الکرسی علی ما هو المشهور واما تقوم
بعرض قایم بنفس ذلك الجوهر فمم وکذا تقومه بعرض قایم بجوهر اخر مباین له
وصفا غیر داخل فی قوامه کتقوم زید مثلا بالعرض القایم بعمره
فلا یجوز قیام العرض الواحد الخ الاولی ان لا یخصص بالعرض کما فی المتن فیشمل
الصورة فیلزم ان لا یحصل الانسان فی اثنینیة الخ فیه بحث لانه ان اراد انه یلزم
عندنا بمعنی عدم اطلاعنا علی وجه الامتیاز بینهما فهو غیر مح وان اراد انه یلزم
ان لا ینفصل فی نفس الامر فالملازمة ممنوعة والسند ظ بل یلزم ان یکون
الوحدة فی اثنینیة فیه نظر لکن النظر الحکمی یعطی الحکم بامتناع حلول شخص فی
محلین مختلفین اذ العقل یحکم بدیهة بان العرض القایم بشیء غیر القایم بشیء اخر
من غیر توقف وانکاره سفسطة والوجود العقلی قیام العرض الواحد بمحلین
لم یجزم بالمغایرة بینهما بل توقف الی ان یتبین له عدم قیام هذا العرض بمحلین
فان قلت ما ذکرتم یقتضی امتناع تصورین وتصدیقین فی نفس واحدة
فی زمان واحد لان التصور نوع واحد من العلم وکذا التصدیق وکذا یستلزم
ان لا تجتمع النقطتان فی خط واحد والخطان فی سطح واحد والسطحان فی

جسم واحد لتماثلهما قلت لا نم ان التصورات متماثلة وکذا التصدیقات بل تصور
کل مفهوم یغایر تصور مفهوم اخر بحسب النوع وکذا التصدیق بکل نسبة یغایر
التصدیق باخری بالنوع والذی یرشد الی ذلك ان تصور زید مثلا مع قطع
النظر عن المحل یغایر تصور عمرو والتصدیق بقیام زید مع قطع النظر
عن المحل یغایر التصدیق بقعوده وتحقیقه ان زیدا مثلا وان کان شخصا
من اشخاص الانسان ولیس له تحصل منتظر بحسب الطبیعة والخارج لکن العلم
به من حیث انه یعقل التحصلات الذهنیة التی یلحقه باعتبار قیام تشخصاته
الاذهان کلی ونوع مغایر فی ذاته للعلم بغیره واما النهایات فانما یقوم بمحل
واحد من حیثیتین مختلفتین فان الخط مثلا من حیث انها اخر معروض لنقطة
اخری فالموضوع مختلفة بالحیثیة فتامل والنص لو جاز حصول عرض
واحد اذ یلزم من کل منهما ان یکون شیء واحد فی زمان واحد مباینا لنفسه
فی الاشارة الحسیة وهو سط بدیهة ولك ان تقول هذا انما تم من تجویز قیام
العرض القایم بمحلین مختلفین فی الوضع اما لو جوز قیامه بمحلین متحدین وضعا
فلا یلزم من تجویزه تجویز کون جسم واحد فی مکانین فان قاس حلول العرض فی المحل
علی حصول الجسم فی المکان وزعم انه لا فرق بینهما فی هذا الحکم کان قیاسا
فقهیا غیر مقبول وعلی تقدیر تسلیمه جاز ان یحال صعوبة الانفکاك
الخ والی العرض القایم باحدهما وجمع الملازمة فی قوله والا لم یوجب صعوبة
الانفکاك بینهما قوله یظهر جواب اخر من قول ابی هاشم وهو ان یقال یجوز ان
یکون صعوبة الانفکاك لعرض قایم بالمجموع اقول ان البداهة لا تفرق
فی ذلك بین الامور الموجودة فی الخارج وذلك لان المقتضی لذلك هو علاقة
الاختصاص الباعث وهو مشترك اذ لو جوز العقل اتصاف شیء بامر اعتباری

من دون اتصاف اجزايه ما جاز ذلك الامر لجاز عدم اتصاف شي بامر موجود
من غير اتصاف اجزايه باجزايه الا ترى ان الدليل الدال على استلزام انقسام
الحال بجرى فى الاعتبارات من غير فرق لكن البداهه تشهد بان تلك الاطرا
الخ منهدم وكيف تسمع دعوى البداهه فى مثله مع ان جمهور المشايين يدعون
البدهه فى انتفا الجسم المخروط والحاله هذه ويلزم منه انتفا النقط قطعا
ثم اقول اذا قطعنا المخروط بنصفين بطول من راسه الى قاعدته فاما ان يقال
بانقسام النقطه الى نقطتين مع بقايهما بالتشخص او بصيرورة النقطه
الشخصية اثنين قايمين بمحلين لا بطريق الانقسام بل لكونهما منه وتلك
او بانعدام النقطة وحدوث اخريين والاولان باطلان فتعين الثالث سوا
قلنا بانعدام الجسم بالتفريق وحدوث اخرين او بقايه موصوفا بالكثرة بعد ما
كان موصوفا بالوحدة واما اذا اخذ قطعة من المخروط من جهة قاعديه كما فرضه
وقلنا بان التفريق ليس اعداما لم يلزم انتفا النقط بل يجوز ان تبقى
بعينها قايما بذلك المحل الذى كان واحدا اولا وصار كثيرا بالتفريق سواكان
فى محله القريب المقدار او الجسم فظهر ان ما استشكله ليس مشكلا على شى من
المذهبين وقد اختار الشارح المحقق بقا الجسم بعد التفريق وح لا يلزم انتفا
النقط فلا يلزم اشكال فلا وجه لاستشكال اصلا وقس عليه حال المكعب
المقطوع هذا الدليل لا يطرد فى عرض انحصر نوعه فى شخصه ودعوى
امتناع انحصار نوع عرض فى شخصه ممنوع اقول فيه نظر لانه يجوز ان
يكون موضوعات متعدده اقول العقل السليم شهد بان توارد الموضوعات
على وصف واحد بالعدد اذا لاحظ زوال امور على امر واحد بالعدد يحكم
بحسب الفطرة بان الثابت هو الموصوف والزايل هو الوصف والحق ان اصل

الدعوى اظهر من هذه المنافات لانا نقول بان طريق عرفتها اقول هذا
غير موجه لان الناقض مدع والمجيب مانع فطلب البينه بالعرف خارج عن قانون
التوجيه لانا شاهدنا ان الجسم المتشخص الخ فان قيل ان بعض الاجسام
لا يصح عليه الانتقال عن الحيز وبالجملة لانا شاهدنا انتقال بعض الاجسام
مع بقا تشخصه فلا تتم الكليه انما عرف بامارات من جملتها صحة انتقال
الجسم عنه نظرا الى مجرد النسبة المكانيه فتامل واذا انتفى ذلك الجزئي
الذى حصل منه التشخص الخ ان اراد بذلك الجزئى الامر الذى هو المبدا القريب
لعدم الانطباق على كثيرين وهو الذى نسبته الفصل الى النوع كما ظن السياق
فنسلم انه يلزم من زواله زوال التشخص ولكن لا نم انه يلزم من زوال المحل
زوال ذلك الامر لجواز تغايره تعاقب الموضوعات فلا يلزم من انتفا
المحل المعين انتفاوه وان اراد سبب ذلك الامر فلا نم انه يلزم من زوال
زوال ذلك الامر لجواز انتفايه بسبب اخر وهذا اصل المنع وبالجملة
فليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة والبطو بمعنى انهما تخلل السكنات
وعدمها او مجرد اضافتين وعلى التقديرين لا وجود لهما فى الخارج وانت تعلم
ان جواز اتصاف العرض بالامر الاعتبارى كاف فى المطلوب اذ لا فرق فى انقبا
العقل عن الاعتباريات وغيرها فان جاز اتصاف الاعراض بوصف
اعتبارى جاز اتصافها بوصف موجود اذ النسبة الناعتية مشتركة
نعم انما يظهر الفرق بنا على مذهب المتكلمين من ان القيام هو التبعيه فى
التحيز الاول ان التحيز صفة للجوهر قايمة به الخ لا يقال انما يتم الدليل اذا
كان التحيز موجودا فى الخارج ولعلهم يمنعونه لانا نقول المراد به الاين وهو
موجود عندهم والا لزم اشتراط الشى بنفسه الخ لا يقال انما يلزم اذا

فسروا القيام بتبعيته تحيزا واما اذا فسروا بتبعيته تحيزه لذاته فلا اذ اللازم منه ح تقدم ذات المحل على تحيز العرض لانا نقول اذ فسر بذلك انتقض بنسبة الاعراض كلها لانا نقول اذا فسر بذلك عللها التي هي غير محلها لان تحيزها تابع لذوات تلك العلل مع انها ليست قايمة بها اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا لم يسعه الغير في التحيز ولا معنى لكونه محل الاقسام التجزيه فا يلي الثاني ان اوصاف الباري تع اه هذا الراي للقايلين بوجود الصفات الزايدة على الذات يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذ للداه ير نظر اذ لا يمكن وجود الخطوط المذكورة في الافلاك مثلا بنا على اصول الفلاسفة مع انهم عرفوا الجسم بهذا التعريف ويمكن الجواب بالمكان تحققها فيها نظرا الى مواد ما وان امتنع بسبب الصورة النوعية عندهم والامكان الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير ولعله غير مقيد مع قيد الامكان بل محل الخ اقول لم يتحصل معنى الفرض المذكور ههنا وتحقيقه ان كل امتداد فهو في ذاته صالح لان ينتزع منه شي دون شي بمعنى انه يمكن ان يفصله نحو من المتحللة التي شانها التركيب والتفصيل الى اجزا متلاقية عند حدود فاذا حلل امتدادا معينا الى اجزا معينة على الوجه الجزيي سمي هذ تقسيما وهميا واذا حكم بان هذا الامتداد المعين مثلا وكل جزء من اجزايه يقبل التحليل على هذا الوجه كان تقسيما فرضيا عقليا وهذا الحكم صادق يحكم به العقل لمعونة الواهمة وظان المجردات لا يقبل فرض الانقسام بهذا المعنى لان هذا الحكم فيها وهمي كاذب وان العقل ههنا يخرج ما هو موجود فيه بالقوة الى الفعل في التعقل او التوهم وههنا انما يخرج ما ليس موجودا فيه بالقوة اصلا والفرق بينهما ظ واما اسمي الاول بالعرض الاسراعي والثاني بالعرض

الاختراعي واكثر ما يستعمل العرض الاول بلفظه في فيقال فرض الانقسام في الجسم وقلما يستعمل الثاني بلفظ فلا يقال فرض الانقسام في المجرد بل الشايع فرض انقسام المجرد وليت شعري ماذا يقول الس في قبول القسم الذي جعلوه من خواص الكم ايفسره بالامكان تحقق الانقسام فيه كما اخذه ههنا مع ان الكم المتصل سعدهم نظرا بان الانفصال عندهم فلا يمكن تحقق الحدود فيه او بامكان فرض الانقسام على المعنى الذي فهمه فيلزم اشتراك النقطة وغيرها مع الكم فيه هذا كله مع انهم عن اخرهم صرحوا بان النقطة لا تقبل القسمة الفرضية اصلا والخط لا يقبل الانقسام فرضا عرضا وفي السطح عمق وقد عرفوا الكم المتصل بما يقبل القسمة الفرضية قال الشيخ فاطيغورياس الشفا انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزا تجمع بينها حد مشترك هو نهاية لجزء منها ونصدد الابعاد بكونها على هذا الوجه اه قال في المواقف هذا القيد ليس لتميز الجسم عن غيره بل لتحقق مهيته فان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك والذي يقبل ابعادا على هذا الوجه انما هو السطح والجوهر لا يتناوله ولا يخفى ان قوله فان الجوهر الخ دليل على عدم كونه للتميز ولكونه لتحقيق المهية معا فانه اذا لم يكن الجوهر القابل للابعاد الا كذلك كان في العلم به مزيد انكشاف لمهيته ولو لم يحتج الى هذا القيد للاحتراز واما ما قاله الس لا الخ عن كدر كما لا يخفى ولا للاحتراز عن السطح الخ يمكن ان يقال للاحتراز عن السطح الجوهري الذي يثبته قوم واستحالته عندهم لا تقتضي ترك الاحتراز عنه خصوصا في التعريفات الاسمية التي تذكر قبل اثبات وجود المعرف وقبل الدلالة على استحالة بعض ما يدخل فيها وليعلم ان تصور السطح الجوهري ليس تصور الجسم فانه لو لم يقيد لزم ان يكون تصوره تصورا للجسم غايته انه يكون مستحيلا كتصور الجسم الغير

المتناهي فانه تصور لجسم مستحيل قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا كل جسم فهو
متناه لكن حد الجسم من حيث هو جسم غير حد الجسم المتناهي من حيث هو متناه
والتناهي يلزم كل جسم بعد ما تقوم بحد الجسمية جسما ولذلك قد يعقل الجسم جسما
ولا يعقل تناهيه ما لم يوضح برهان ايضاح العوارض المطلوبة للموضوعات
بالبراهين لا دليل بالاجزاء الذي لا يتجزى اه هذا الدليل اما انه اذا انتهى
القسمة يلزم وجود الجزء كما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف فيرد عليه
انه ربما يجب انتهاء القسمة العقلية او الذهنية قبل القسمة الفرضية فلا يلزم وجود
ما لا ينقسم اصلا لا في الخارج ولا في الوهم بل اللازم منه وجود ما لا ينقسم اصلا
في العقل على الوجه الكلي ولا محذور فيه كيف ولو لم يكن موجودا لا في الوهم على الوجه
الجزئي ولا في العقل على الوجه الكلي لم يمكن الحكم عليه واما لانه يلزم منه تركب
الجسم من تلك الاجزاء وهما والدليل الدال على امتناع تركبه منها يعم التركيب
الخارجي والوهمي بل وجود تلك الاجزاء في الوهم مم كما ذكرنا في حواشي شرح حكمة العين
وفيه انه انما يلزم التركيب الوهمي منها لو لم تنته القسمة الوهمية قبل الفرضية اما
لو انتهت قبلها فيكون الجسم في الوهم مركبا من اجزاء لا تتجزى وهما متجزية بحسب العرض
العقلي لا من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا كما هو يعلم انما يلزم تركبه مما لا يتجزى بحسب
العرض العقلي ودلالة الدليل على استحالته مم اذ لا يلزم منه الا وجود تلك الاجزاء
في العقل على الوجه الكلي اقول الاولى ان يقال انما يمكن التقسيم الوهمي والفرضي
الى اقسام لو فرضت موجودة مجتمعة لحصل من تلك الاقسام مقدار مساوي
ذلك المنقسم وذلك ضروري اذا تمهد ذلك فلما بطل تركب الجسم من الاجزاء التي
لا تتجزى على تقدير وجودها بطل الحالة التي اليها لما عرفت من انه لا يحصل الا الى اقسام
يحصل من مجموعها ما يساوي ذلك المحل ويمكن توجيه الادا على هذا الوجه فان

قلت فيلزم امتناع انقسام الجسم الى ما لا يتناهى اذ لو كانت تلك الاقسام موجودة
وائتلفت لحصل منها مقدار غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية
غير متناه قلت قالوا معنى قبول الجسم الانقسام الى اجزاء غير متناهية انه لا يصل الى
حد لا يقبل القسمة بعده واقول المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية
او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا
ترى ان انصاف الذراع المتداخل الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه
وكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام
الى اجزاء غير متناهية متناقصة بمعنى انه لا ينتهي تجزيه الى حد لا يمكن للعقل
تجزيه تلك الاجزاء متناقصة على الولاء واما فرض انقسامه الى اجزاء غير متساوية
متساوية فممتنع بديهة فضلا عن المتزايدة وسيجي لهذا تفصيل فان قلت هل يرد
الحكما المحذورات الموردة على النظام التي مآلها الى لزوم لا تناهي المقدار اذ النظام
انما يقول بتالف الجسم من الاجزاء المتناقضة وما زاد على الحكما الا احدها بالقوة
مكان ما بالفعل وعلى ما قررتم لا فرق بينهما في ايجاب اللاتناهي قلت النظام لما
اخذ جميع الانقسامات بالفعل لزمه كون تلك الاجزاء الغير المتناهية غير منقسم
فورد عليه ما لم يرد عليهم اما النقض بوجود المالف من المتناهي فظ عدم وروده
عليهم لانهم لا يقولون بالتاليف اصلا ولا مدخل للزم اللاتناهي فيه وكذا التعميم
بالتناسب وكذا عدم لحوق السريع البطي لانه مبني على ان السريع البطي اذا
قطع جزءا فالبطي لا بد ان يقطع جزءا ايضا والا انقسم الجزء وسكون ولا يخفى عدم
وروده عليهم او عندهم كل ما يقطع السريع فالبطي يقطع اقل منه واما امتناع
قطع المسافة الغير المتناهية في زمان متناه فمشترك اذ لا فرق بين الاجزاء
الموجودة بالفعل او القوة في ان الحركة باقي عليها وان يقال في دفعه عن الحكما بان

فى دفعه عن النظام كما ذكره الشيخ وغيره لكنا سمعنا ان تخصيص وجوده بالنظام
لعون الله تع والا فما حل فيه طرفه الفوقانى الخ منذ توهم ان الطرف انما
يقوم بجزء من الامتداد وليس كذلك كيف وجزؤه ايضا امتداد وليس كذلك جزؤ اولى
من جزء بكونه موضوعا للطرف فالاولى ان يقال الاشارة الى احد الطرفين غير الاشارة
الى الاخر والا فما يماس احدهما يماس الاخر بعينه ومغايرة الاشارتين تستلزم جواز
فرض شى دون شى فيه بالبديهة والبديهة تحكم باختلاف الجهات
والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما للمكان يحجب اطرافه عن التماس فيميز جهاته
بخلاف الباقى واعتبر ذلك بوقوع ذلك المتحيز بالذات فى الهوا مثلا فانه لا محالة تسبق
اتصاله طرف عن طرف لزم ان تكون مسافة الجزء الذى يلى المركب الخ اقول انما
يلزم ذلك لو لم يرد دورات الذى يلى المركب على دورات الابعد بقدر ما تقتضيه
نسبة المسافتين والحاصل انهم لما التزموا التفكك امكنهم اختيار هذا الشق
ذا القول بزيادة دورات الاقرب على دورات الابعد ولعلهم انما يلتزموا ذلك
لانه يستلزم تمام دورة الاقرب قبل دورة الابعد والحس يشهد بخلافه كما يظهر
السعة البلد وكان التزام ذلك افحش من التفكك ولذلك لم يلتزموه للطاحونة
الا في ثبتة التى يقع فيها التفكك اقول اذا كان زيادة العظيمة على الصغرى على نسبة
عظيمة كنسبة الالف الى الواحد مثلا يلزم ان يسكن الصغيرة حتى تقطع العظيمة
تسعمائة وتسعة وتسعين ويحصل الانفكاك فى هذا القدر من الزمان واللصوق
فى زمان قطع جزء من لطافة جزء زمان التفكك الى زمان اللصوق الطف بكثير
ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر زمنتها الخ وكذا ما يقال ان عدم الاحساس
بالسكنات لكونها عدمية فان السكنات وان كانت عدمية لكن العقل بمعونة
الحس يدركها فهى محسوسة بالعرض ولو صح هذا لزم ان لا يتميز فى الحس الساكن عن
المركز

المتحرك يعنى لو صح الجزء لا يسع الدايرة الخ اقول يمكن اجراؤه فى المضلعات
فانا اذا جعلنا الخط المحيط مثلث او مربع مثلا فاما ان يتلاقى طواهرها الى اخر
الترديد فيلزم انتفاء الاشكال المسطحة المستديرة والمستقيمة الاضلاع مطلقا
ثم اقول يمكن ان تقرر الدليل هكذا اما ان تكون بازاء كل جزء من المحاط جزء من المحيط
فيلزم تساويهما فى الاجزاء او يكون بازاء بعض الاجزاء من المحاط اكثر من جزء فيلزم انقسام
الجزء وهذا ايضا لا يختص بالدايره فان الدايرة المحسوسة شكل مضرس اى شكل كثير الا
ضلاع يشبه الدائرة حاكثرة الاضلاعه وانواع زواياه بحيث لا يظهر عند الحس
كما ان المسدس والمسبع والمخمس والمربع ايضا ترى من بعد دائرة وليس المراد بالمضرس
هيهنا ما لم يتلاق ظواهرها بل تلاقت بواطنها حتى يستشكل ح بانه يروح محذور الشق
الثانى وهو الانقسام ثم هذا بناء على ما تصور من اختصاصه بالدايرة وقد علمت جريانه
مثله فى المضلعات فلا ينفعهم نفى الدايرة وقوله بانها شكل مضرس بهذا المعنى
فكيف يجرى الجزء ولا يرى ما هو اكثر منه اه وفيه نظر لان لهم ان يمنعوا كون الجزء
الواحد محسوسا فلا يلزمهم هذا المحذور فان الماضى من الحركة موجود فى الماضى اه
اعلم ان الحكماء ذهبوا الى الحركة بمعنى القطع لا وجود لها الا فى الخيال قالوا لانه انما يتوهم
وجودها اذا وصل المتحرك الى المنتهى وح يكون قد بطل بالكلية اقول فهذا الكلام
لا يطابق مذهبهم لانها اذا كانت موجودة فى الخارج فى الماضى والمستقبل لم يصح
نفى الوجود الخارجى عنها مطلقا وحصر وجودها فى الخيال لكن الشيخ فى الشفا
بعد ما حقق انها مما لا ذات لها قايمة فى الاعيان وانما ترتسم فى الخيال قال وهذا
الحال وجودها على وجود الامور فى الماضى وبيانها بوجه اخر ان الامور الموجودة
فى الماضى قد كان لها وجود فى آن من الماضى كان حاضرا ولا كذلك معنى الحركة ولا
يخفى ما نراه فيه من التناقض اقول ودفع التناقض عن كلامه ان مراده ان وجوده

فى الخيال على نحو وجود الاشيا فى الماضى يعنى انه يرسم فى الخيال امتداد اما ض محصول
على صفة الماضى كما يشهد به الفطرة السليمة لكن يبقى الكلام فى تحقيق الامر ولقايل
ان يقول اذا اسهت الحركة فانما نطلب الحركة فى الحال ولا يلزم منه انتفاؤها مطلقا
بل هنا لقدم وجودها فى الماضى كما ذكروه لا يقال اذا لم يتصف بالوجود الماضى
لان الماضى ما كان حاضرا الان الملازمة ممنوعة اذ العقل لا يستبعد من ان يكون بعض
الاشياء بحيث يكون ظرف وجوده نفس الزمان دون الان وح يكون اما
ماضيا او مستقبلا كالزمان نعم الشى الذى يكون ظرف وجوده الان اذا لم
يوجد فى آن من الانات لم يتصف بالوجود اصلا اقول اذا قيل موجود فى الماضى
فلا يخ اما ان يراد ان وجوده مقارن لوصف المضى فيكون موجودا معدوما
معا اذ لا معنى للمضى الا الانقضاء او يراد ان وجوده كان مغايرا لوصف الحضور
ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا فى آن لا يكون موجودا فى الماضى
وتفصيله ان وجوده لو كان مقارنا لوصف الماضى فهو متصف فى الان بالماضى
لزم ان يكون موجودا فى الان وقس عليه مقارنة الوجود والاستقبال وان كان
مقارنا لوصف الحضور لزم ان يكون له وجود فى آن من الانات وبعبارة اخرى
الشى اذا استلزم احد الوصفين ثم لا يجامع وجوده شيا منهما لم يوجد اصلا
والامر المذكور يستلزم المضى والاستقبال والوجود لا يجامع شيا منهما
فلا يوجد قطعا اما الاستلزام فظ اذ لا حضور له واما انه لا يجامع وجوده
شيا منهما فلانه ماض الان وليس بموجود الان ويستقبل الان وليس بموجود
الان فظهر انه لا وجود فى الخارج له اصلا غاية الامر كما قال بهمنيار فى تحصيل
ان الوهم يعقل الحركات المنقضية بالقياس بحال واحد منهم اثر الواحد فيجتمعون فى
واحد وليس الحركات كذلك   وح سقط الجوابان المذكوران لكن يمكن الجواب

بمنع

بمنع الملازمة ومنع قوله الماضى كان حالا والمستقبل يصير حالا وقد مر تفصيل
المقام وتحقيقه   اذ لا اجزاء لها فى امتداد المسافة وان كان له جزو
المتحرك   ويمكن دفعه بانه انما وقع اه توضيحه ان النظام توافق الحكما فى
قبول الجسم الانقسامات المقدارية الغير المتناهية الا انه ياخذ تلك الانقسامات
حاصلة بالفعل فيكون عنده الاجزاء المقدارية اى المتباينة فى الوضع فى الجسم غير
متناهية والاجزاء المتداخلة ليست اجزاء مقدارية لاتحادها فى الوضع
بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل اى بالانقسام المقدارى المستلزم
لكون الاشياء متباينة فى الوضع هكذا ينبغى ان يوجه لسقمه فان مطلق الانقسام
بالفعل لا ينافى التداخل والانقسام بالفعل هو الاشتمال على الاجزاء الموجودة
بالفعل وهو حاصل مع التداخل كما فى انقسام الجسم الى الهيولى والصورة
اذ من الجائز ان يكون الا زياد فان قلت لما كان زيادة الاضعاف
الحجم على اضعاف الحجم مع زيادة الاضعاف الاجزاء على اضعاف الاجزاء وكذا
النقصان والمساوات فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
بحكم المصادرة التى وضعها اقليدس فى صدر الحاشية من كتاب الاصول
قلت الذى ذكره اقليدس هنا ان المقادير المتناسبة هى التى تكون بحيث اذا
احدث اى اضعاف يمكن للاولى والثالث متساوية المرات وللثانى والرابع
متساوية المرات كانت الاوليان اما زايدتين على الاخرتين واما ناقصتين
عنهما او مساويتين فما ذكره انما هو فى المقادير واما الاعداد المتناسبة فقد
عرفها فى صدر المقالة السابعة بانها هى التى تكون الاول منها للثانى والثالث
للرابع اضعافا متساوية او جزءا واحدا او اجزاء بعينها فتناسب المقادير للاعداد
لا يحصل بما ذكرتم من كون زيادة اضعاف الاوليين ومساواتهما ونقصانهما

مقاله من اقليدس في الشكل الخامس من العاشره ان نسبه كل مقدار الى
مقدار يشاركه كنسبه عدد عاد الى الى كون المقدار للمقدار الجزء والاجزاء
الذى عدد بالنسبه الى العدد ذلك منه لكن لا يخفى المتدرب انه قد تبين بعض
افاضل المهندسين المصادره المبنى عليها رسم اقليدس للمقادير المتناسبة
بما يشمل الاعداد فيتم التناسب بين المقادير والاعداد بما ذكره من الاضعاف
فيكون نسبة المقدار الى المقدار اذا تحقق تلك الحال فى الاضعاف كنسبة
العدد الى العدد على انا نقول لما كان نسبة عدد الاجزاء الى عدد الاجزاء نسبة
عددية تشاركهما لها بعدهما واقله الواحد وكلما سقط الواحد من عدد
الاجزاء بعض المقدار ربما اسقاط جزء منه ونقصان المقدار بما يقتضيه (نقص)
جزء منه لى فى مرات اسقاط الجزء الواحد غير متفاوت بين الاجزاء فى اجادة
المقدار فكلما نفى العدد باسقاط الواحد منه مرات لا بد ان يفنى المقدار باسقاط
جزء واحد منه تلك المرات بعينها ولو لم يساو مرات عدد الواحد عدد الاجزاء
مرات عدد الجزء الواحد لزم تفاوت الاجزاء هف وبعبارة اخرى لو فنى عدد
الاجزاء وبقى المقادير لكان المقدار او بعضه حاصلا بدون الجزء هف
واستبان منه انه لو كان المقدار مركبا من الاجزاء المتناسبة التى لا تتجزى
لم تحقق النسبة الصم فتحققها دليل اخر على عدم تركبه من الاجزاء التى لا تتجزى
بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين التى توجد فى المقدار اى النسب
الصم وهى ما يتحقق بين المقدارين لا يكون لهما عاد مشترك فاذا نقص الاقل
من الاكثر بقى ما هو اقل من الاقل ثم اذا نقص الاقل الثانى من الاقل الاول بقى
اقل من الاقل الثانى واذا نقص الاقل الثانى من الثالث وكذا الى غير النهايه
او المقدار قابل للانقسامات الغير المتناهيه فيتصور فيه ذلك بخلاف

الاعداد

الاعداد لضرورة انتهائها الى الواحد ومن امثلة النسبة الصم نسبة
قطر المربع الى ضلعه وذلك لان مربع القطر ضعف مربع الضلع بحكم العروس
فيكون نسبة القطر الى الضلع نسبة تكون بنسبتها بالتكرير بيان
الملازمة اه اقول يمكن تقرير كلام المصابة لو كان المكان هو السطح لزم تبدل
امكان الطير الواقف فى الريح الهابة لحظة فلحظة مع انا نعلم قطعا انه فى مكانه الاول
وكذا تبدل عدم امكان المعقول من بلد الى بلد فى صندوق مع انا نعلم قطعا تبدل
مكانه وعلى هذا التقرير لا يتوجه الجواب الذى سنورده بل الجواب منع بطلان
اللازمين واسناد الحكمين الى بدهة الوهم قوله واجيب عن الاول اه اقول فيه
بحث لان الطير المعروض يصدق ان له حالة سوسط بين الان الذى هو مبدا
وبين الان الذى هو المنتهى بحيث له فى كل ان ابن مغاير للابن الذى فى الان السابق
واللاحق فتلك الحالة لو لم تجعل من افراد الحركة لزم اختلال بعض قواعدهم كقولهم
ان الزمان مقدار الحركة اذ ح يمكن ان يكون مقدار لتلك الحالة التى ليست بحركة
على هذا التقدير ولعل الوقف بالقواعد يجاب بان تلك الحالة واخل فى الحركة الان
العرف العام يفهم من اطلاق المتحرك على الشى ذلك الشى منشا الحركة فلذلك لا
يطلق المتحرك فى العرف على الطير المذكور فمعنى الحركة بحسب العرف اخص من معناها بحسب
الاصطلاح والمنفى عن الطير بدهة هو المعنى العرفى لا الاصطلاحى فتامل لكن
ادعيل يلزم ان يكون البيان اقول المعلوم بالضرورة فى الصورتين انهما متحركان
فى الجملة واما انهما متحركان فيما هو مكانهما بالحقيقة فلا نعم اهل العرف يطلقون عليهما
المتحرك لان المكان عندهم اعم من الحقيقى وغيره كالسوق والبلد بالنسبة الى زيد مثلا
وبالجملة لا يسقط فى نفى الحركة فى المكان الحقيقى ههنا غايته انه يلزم ثبوت حركة ما
لهما اما فى الوضع بالنسبة الى الامور الخارجة او فى المكان العرفى كالدار والبلد

والقايلون بالسطح لاينكرون ولايلزمهم انكاره   قالوا نحن نعلم بالضرورة
ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى مكان اقول الشيخ ومن يقتدي منهم لم يقولوا كذ
بل قالوا كل جسم اذا خلى وطبعه فله حيز والحيز عندهم اعم من المكان ووضع الترتيب كما
نقلنا من الشفا سالفا وانما قالوا بان الاجسام المتمكنة لها مكان طبيعى لا
جميع الاجسام   مهنا انا نعلم اه اقول المعلوم بالضرورة انه لم يبطل بالكلية
لمعنى انه نفى بالقوة لما قاله واما دعوى الضرورة فى بقاءه بالفعل فمم
ويقصد المتحرك اه سيجى فى بحث وجود الجهة ما يتحقق هذا المقام   واذا
كان المكان اه اقول لاحاجة الى هذا البيان فان عدم مساوات السطح للبعد
الممتد فى الجهات من اجلى البديهيات بل ليس من المقادير الغير المتجانسة
نسبة مقدارية اصلا كما علم من صدر المقالة الخامسة من كتاب الاصول
على ان فيما ذكره وضع غير مكان الست فتدبر   والمكان اعنى السطح الباطن بحاله
بحاله اقول هذا م فان الرق يتقلص تارة فينقص السطح ويتمدد اخرى فيزيد السطح
وكيف يتوهم كون السطح بحاله مع تبدل الشكل فان داخل الرق حين كونه مملوا على
هيئة محيط اسطوانة مستديرة او ما يقرب منه وحين صب منه بعض على
هيئة سر كما لا يخفى على مسكر   فدفع هذه الوجوه اه اجعل الشى تحقيق
الماجوابا عن كلا الوجهين الاولين لان المساواة التى مدار الوجه الاول انما بينهما
الخصم بكون المتمكن ثالثا له   وفيه نظر اما اولا اه اقول يعلم من الشفا ان
المعاوقة قد يكون بالكسر من قوة الميل والكاسر قد يكون ملاصقا وقد يكون
غيره كالبرودة العارضة للخفيف والحرارة العارضة للثقيل وقد يكون باحداث
سكونات متتابعة تحدث من المقاوم لا تحس بافرادها وتحس مجموعها فيتخيل ان
ذلك بطوء ولا يخفى انه لا يتوقف الدليل على كون المعاوق الضعيف ملا اذ يمكن

فرض

فرض ذلك المعاوق شيئا آخر فما عده الشيخ وح تعرض الحركة الثالثة فى الخلاء
ويساوق الدليل الا انه يجرى ايضا منع امكان برودة او حرارة تكون معاوقة
بالنسبة الى معاوقة الملاء على نسبة زمان الملاء اما المسكن وان كان اذ ذلك
المنع فيه ضعيفا جدا اذ لا شبهة فى جواز ان يسكن الجسم المتحرك اما بارادية
او بارادة قاسر مثلا الى قد يعرض من الزمان لكن فيه ان الزمان بازاء ذلك
المعاوق مغاير لزمان الحركة فلا دخل لهذا المعاوق فى تحديد زمان الحركة
وح يظهر جدا ان مجموع زمان حركة ذى المعاوق الضعيف الذى هو المسكن
مع زمان سكناته زائد على زمان الحركة بلا معاوق بقدر زمان السكنات
بخلاف ما اذا كان المعاوق ملا مثلا فانه لا يقع ح قطعة من الزمان بازاء الحركة
وقطعة بازاء المعاوق بل ذلك المعاوق بعين زمان الحركة و يخصصه فلا يمكن
اسناد قدر معين من الزمان الى الحركة وقدر اخر منه الى المعاوق والحاصل
ان المعاوق المسكن يقطع الحركة ولا يحد زمانها هذا وقد ذكر الشيخ ان هذا
البرهان لا يتوقف على المكان وجود المعاوق بالنسبة المذكورة لانا نقول ان الزمان
للحركة فى الخلاء يكون مساويا لزمان الحركة فى معاوقة ما لو كانت موجودة وهذه
مقدمة صادقة سلم صدقها وكل حركة فى الخلاء فهى حركة فى عدم معاوقة على نسبة
ما لو كانت موجودة فيلزم من هذه المقدمات ان لا حركة فى الخلاء متساوية
الزمان لزمان حركة فى معاوقة ما لو كانت موجودة ويلزم منها ومن الاولى ان
لا شى من الحركات فى الخلاء حركة فى الخلاء انتهى وتفصيله ان ههنا قياسين
احدهما ان كل حركة فى الخلاء فهى مساوية الزمان للحركة المفروضة وثانيهما ان
لا شى من الحركة فى الخلاء مساوية الزمان للحركة المفروضة النتيجة الاولى لا النتيجة
الثانية صار ما قياسا على هيئة الضرب الاول من الشكل الثانى وانتج لا شى من الحركة

في الخلاء بحركة في الخلاء ومنعه وذلك بما يلزم من تحقيق الخلاء ولا دخل
في ذلك للحركة المعروضة والمعاوقة المعروضة فيها اذ على تقدير استحالتها
يتم الدليل الا ترى انا لو صرفنا باستحالة وجود المعاوقة بالنسبة المذكورة
تم المقصود مثلا نقول لو تحقق الخلاء لكان الحركة فيه مساوية الزمان لزمان
تلك الحركة المستحيلة لكن ذلك التساوي مح فظهر من هذا التقرير انه لا توقف
للبرهان على امكان الحركة المعروضة فيهما بل وعلى امكان الحركة في الملاء الغليظ
اص فلم لا يجوز ان يتوقف اه قد علم جوابه مما فصلناه آنفا
وح يقوم الاحتمال المذكور لا يظهر وجه لفظ المذكور وهو ان لا يوجد الفوتان
على نسبة الزمانين لا انه يوجد معاوقتان على نسبتهما فان الاولى اه
الظاهر ان نقول بان يكون الاولى اه فان الثانية التاسة من النسب العدد بها
غير ظاهرة فلا ينبغي سوقه مساق الامر المقرر لا يخلو اما ان يمكن ان تكون
اه اقول الحركة بدون تلك المعاوقة تستحيل في الواقع لكنه يمكن على تقدير وقوع الخلاء
ولا يلزم منه بطلان الاستدلال اذ لا يلزم من الاعتراف بان الحركة بدون
معاوقة من الملاء غير ممكن الوقوع في الزمان بحسب الواقع الاعتراف بكونه غير
ممكن الوقوع على تقدير تحقق الخلاء وحاصل البرهان لو امكن الخلاء لامكن الحركة
فيه ولا مجال لان تكون في زمان وهلم جرا الى اخر الدليل ثم ان ههنا شبهة لا تختص
بهذا الموضع بل تجري في كل قياس حملي اثبت به امتناع شيء لا يستلزم وقوعه محالا
وهي انه لما جاز استلزام الممكن لذاته مح لذاته كعدم العقل الاول المستلزم لعدم
الواجب تع عن ذلك فلا يتم ذلك الاستدلال لجواز ان يكون الخلاء مثلا ممكنا مع انه
يلزم من وقوعه مح لذاته وحلها يستدعي تمهيد مقدمة هي ان الامتناع الذاتي قد يراد
به ضرورة العدم الناشية عن ذات الموصوف كما في شريك الباري واجتماع النقيضين

وقد يراد به استلزام الذات للعدم سواء كان منشأ الاستلزام نفس الذات او غيرها
كما ان الضرورة الذاتية قد يراد به استلزام الذات الوجود مطلقا سواء كان منشأ
الاستلزام الذات او لا وقد يراد به الاستلزام الذي منشاؤه الذات والمعنى
الثاني احص من اللزوم الذاتي والاول تساويه اذا تقرر ذلك فنقول القياس
المذكور وامثاله انما يثبت به الامتناع الذاتي بالمعنى الاعم المساوي للزوم السلب
بحسب الذات لا الاخص فانه يثبت اذا انتسب كون الذات منشأ الضرورة السلب
مثلا هذا الدليل انما يدل على ان اتصاف الخلاء بالعدم ضروري ضرورة مطلقة غير
مقيدة بوصف معين او وقت معين واما كون ماهية الخلاء مقتضية لتلك الضرورة
فلا يثبت بمجرد ذلك بل بضميمة مثل ان يقال الخلاء يستلزم لذاته امكان وقوع
الحركة فيه والحركة لا يمكن ان تكون في زمان فالخلاء يستلزم لذاته امكان حركة لا
يمكن ان تكون في زمان والحركة التي لا يمكن كونها في زمان محال لذاته فالخلاء المستلزم
لذاته مح لذاته ثم لو منع مانع الخلاء مطلقا لامكان الحركة فيه لم يتم اصل الدليل
او منع استلزامه بحسب ذاته لم يتم الضميمة بان نقول لا نم ان الخلاء على تقدير وقوعه
يجوز وقوع الحركة فيه لجواز ان يكون كونه ملاء شرطا لوقوع الحركة فيستحيل تحقيقها
بدونه انا مكن الخلاء ولئن سلمنا انه يجوز وقوع الحركة فيه فلا نم استلزامه له لذاته
كان الجواب عنه اما ان يقال انا انما نبطل ههنا خلو الامر المسمى بالمكان مع بقاء
امارات المكان فيه كما هو مذهب القائلين بالخلاء اما لو التزم ملتزم انه على تقدير
الخلو ينسلخ عن امارات المكان فلا كلام لنا معه وح لا يتم الدليل على امتناع
الخلو مطلقا او بان يقال امكان وقوع الحركة في المكان على تقدير خلوه ضروري
يحكم بانه لو كان خلو المكان ممكنا لكان الحركة فيه اسهل فتامل وهو الطبيعة نع
او النفس اللذان هما مبدأ الميل الطبيعي في شرح الاشارات بدل الطبيعي الطا

وهو الاولى لان الميل النفسانى لا يسمى طبيعيا بحسب المشهور بل طباعيا فان
فان الطباع اعم من الطبيعة والحاصل ان المصراه انما خصص بها لان
الحركة الارادية على ما تقرر فى المقدمة الممهدة يمكن ان تحدد النفس حالها من السرعة
والبطوء فاذا ارصد تلك الحركة بدون المعاوق اقتضت زمانا معينا ويريد ما بحسب
المعاوق فلا يلزم محذورا اقول وهذا انما يتم اذا علل عدم تحديد القاسر الزمان
بمثل ما علل به فى الطبيعة اعنى انه انما يقتضى الذات لحصول فى المكان لكن لما كان
خارجا عن المكان فالحصول فيه لا يكون الا بالحركة فلا يقتضى الحركة الا لاقتضائه
الحصول فى المكان فلولا المعاوقة لكانت الحركة واقعة لا فى زمان لو امكن كما فى الحاكات
اما لو علل انه لا تفاوت فى العاشر لان المفروض تحركه بقوة واحدة كما ذكره المص فلا
فرق بينهما وبين الارادية لانا نعرض الميل النفسانى متحدا فى الحركات الثلاث فلا
يقع نسبة تفاوت كما ذكر فى القسرية نعم ع لا ينتشر على ذى مسكة ان الحركة لقسرية
التى مبداها قاسر دواداه فى حكم الارادية وانه لا ولاية فى التحصيص بالحركتين على جواز
الاستدلال بجميع افرادى فلا خلل فى التخصيص من هذا الوجه فتامل
فرعم ان قول المعترض انه ليس لذلك عرضه انه لو كانت الحركة لذاتها مقتضية
لحد معين من الزمان لزم ان يتعين للحركة زمان مع قطع النظر عن الحد الذى هى
عليه من السرعة والبطوء وذلك لانا كلما فرضناها لا مع حد من السرعة والبطوء فى
معين كانت مع حد من السرعة والبطوء وكان ذلك الزمان بازاء ذلك الحد فقولهم
الحركة بنفسها تقتضى حدا معينا من الزمان كلام خال عن التحصيل لان لكل قدر
معين فرض للحركة فهو بازاء حد معين من السرعة والبطوء ولو كانت الحركة اسرع
منها او ابطأ تفاوت قدر الزمان ضرورة والتحقيق للمقام ان الحركة انما تتشخص
بمداخلة ما يقتضى كونها على حد معين من السرعة والبطوء وكل ما له مدخل فى

ذلك التعين فله دخل فى تشخصها ولا شك ان المعاوقة مما له مدخل فى ذلك فلا تتشخص الحركة
بدونها فلا يكون طبيعة الحركة مقتضية لزمان معين بدون مداخلة المعاوق
فان الحركة مع قطع النظر عن المشخص ليس الا طبيعة الحركة فلا تقتضى الحركة الا
الزمان المطلق والجواب ان ما قد تبين مما قررناه انه لا ينهدم بيان الدليل
اذ لا يلزم من امتناع وقوع الحركة فى الخلاء فى زمان بحسب الواقع امتناعه على تقدير
وقوع الخلاء وان منشاء توهم التشنيع عدم الفرق بين الممكن بحسب الواقع والممكن على
تقدير وقوع امر وعند ذلك ينعكس التعجب فذلك مط المعترض اقول نفى
كون التفاوت فى ازمنة الحركات المعروضة مستندا الى القاسر بمعنى كونه مستقلا
فى تحديد الزمان لاستلزام ان يكون القاسر مقتضيا لقدر معين من الزمان
محفوظ فى الحركات الثلث حتى يكون مط المعترض اذ يجوز ان يكون ذلك لاحتياج
الحركة الى ما ينضم الى القاسر والطبيعة المشتركة فيكون المجموع محددا من غير ان يقتضى
القاسر قدرا معينا من الزمان وباقى الامور المنضمة قدرا اخر ولو قال بدل قوله
فذلك مط المعترض فذلك لا يستلزم المط لجواز ان يكون القاسر مقتضيا لقدر
من الزمان والمعاوق لقدر اخر زايد عليه ذلك الجواب ما عرفت من ان كل ما له
مدخل فى تعيين الحد المعين من السرعة والبطوء فله مدخل تشخصها والمعاوق
مما له مدخل فيه فهو جزء من مشخصها فلا يكون بدون اعتبار المعاوق مقتضيا لقدر
معين من الزمان حتى يقتضى المعاوق قدرا اخر فان جميع المشخصات انما تفيد تشخصا
واحدا اقول وههنا بحث وهو ان نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى كنسبة
فصل المعاوق فى احديهما على معاوق الاخرى الى فضل معاوق الثانية على معاو فيما
ولو كان كذلك لزم ان لا ينحصر عدد المعاوقات فى حد فانا كلما فرضنا اشتراك
الحركات الثلث فى المعاوقات مخصوصة ثم فرضنا ان احديهما خالية عن معاوق زايد

والاخرى معاوقه لمعاوقة اخرى على حد من القوة والضعف والثالثه معاوقه لمعاوق
اخر ضعيف نسبته الى المعاوق الاول كنسبه زمان الحركة الاولى الى زمان الثانيه
والتقدير ان نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى نسبة فضل المعاوق الى
فضل المعاوق لزم التخلف وهو ان يكون عدم المعاوق الزايد مثل زمان ذى
المعاوق الزايد الضعيف اذا تقرر هذا فنقول اذا فرضنا الحركة القسريه في
الخلا تارة وفي الملا الغليظ تارة وفي الرقيق الموصوف اخرى فلا يخلو اما ان
نعرض تلك الحركة بدون الميل الطبيعي المعاوق او معه فان كان بدونه فنقول الخ
انما لزم من فرض الحركة القسرية بدون المعاوق الطبيعي وقد اعترفتم باستحالته فلا
يتم دعويكم ان الخ انما يلزم من الحركة في الخلا وان فرضت مع المعاوق الطبيعي فنقول
المعاوق الطبيعي متحد في الحركات الثلث وقد انضم اليه في الملا الرقيق معاوق
على نسبة زمان الخلا الى زمان الملا الغليظ فلا يكون نسبه مجموع المعاوقين
فيه الى مجموع معاوق الملا الغليظ نسبة زمان الخلا الى نسبة زمان الملا الغليظ
مثلا اذا فرضنا زمان الحركة في الخلا ثلث زمان الملا الغليظ وفرضنا قوام الملا
الرقيق ثلث قوام الغليظ والمعاوق الطبيعي مساويا لمعاوقة الملا الغليظ يكون
نسبة مجموع معاوقي الرقيق الى مجموع معاوق الغليظ نسبة واحد وثلث الى
اثنين فيكون زمان الرقيق بالقياس الى زمان الغليظ على هذه النسبة فلا يلزم
المحذور لا يقال نفرض مطلق الحركة القسرية بدون التعرض لوجود المعاوق
الطبيعي وعدمه لانا نقول هي في الواقع لا تخلو عن معاوقة المعاوق او عدمها وعلى
التقديرين لا يتم البرهان كما فصلناه او نقول في الواقع مطلق الحركة القسريه
انما يمكن وجودها مع المعاوق الطبيعي ولا يتم الدليل كما لا يتم اذا اعتبر معه على ما قررنا
وان اراد القاسر اه على هذا الوجه ايضا في ما ذكره في الوجه الاول وهو ان يكون

الكاسر

القاسر مقتضيا القدر من الزمان محفوظ في جميع الحركات القسرية ثم يزيد الزمان
بسبب ذلك ويتفاوت بحسب تفاوته ويمكن ان يقال المراد بقوله وهو ظ البطلان
مطلقا بحسب ذاته وبحسب استلزامه مطلقا معا فيدخل ما ذكر في مفهوم كلامه او يقال
اراد بعدم التفاوت في القاسر انه لا يتفاوت تاثير القاسر اصلا ولو كان معتبرا
مع تفاوته من المعاوقات المتفاوتة حتى يكون اثر القسر مع المعاوق كاثره بدون
المعاوق فتامل وكذا الكلام الخ يعني ان اراد ان القابل في الحركات الثلث غير
متفاوت فلو كان هو المحدد لزمان الحركات ثم يختلف بل كان ما يقتضيه من
الزمان محفوظا في الصور الثلث فذلك هو المقصود المعترض وان اراد به لا يتفاوت
زمان الحركة بسبب القابل اصلا فذلك ظ البطلان وما سبق من كلامنا على كلامه
هناك جار هنا فيذكر ذلك الامر هو الميل اه توجيهه انا سلمنا ان
القاسر لا يحدد الحركات الثلث لاتحاده فيها لكن لم لا يجوز ان يكون المحدد لها
هو الميل فانه متفاوت فيها ضرورة ان الميل الحاصل في صورة القسر بدون
المعاوق يكون اشد من الحاصل مع المعاوق والحاصل مع المعاوق الضعيف
اشد من الحاصل مع المعاوق والقوى على هذا التوجيه لا يتوجه ان يسعل الكلام
الى ما يحدد الميل اذ لا بد من اختلافه ضرورة امتناع استناد المختلف الى
القاسر المجرد من غير صيام مختلفة لانا نقول القاسر بدون المعاوق يقتضي حدا
من الميل ومع المعاوق حدا اخر كما فصلناه ولا يندفع ذلك الا بان يثبت ان القوة
القسريه بدون المعاوق لا يقتضي حدا معينا من الميل كما نقلنا عن صاحب المحاكمات
واقول فيه بحث لانا لا نشك في ان الميل الحاصل من ميل نصف القوة اضعف
من الحاصل من كلها مع قطع النظر عن وجود المعاوق واذا كان نقصان القوة
موجبا لنقصان الميل وضعفه والميل المعاوق ايضا كذلك فما بال التالي لا يوجب

تحديد الميل دون الاول مع اشتراكهما فى التاثير والذى اوجب يكون النقصان
الذى يوجبه المعاوق يقتضى التحديد والذى يوجبه نقصان القوة لا يقتضيه
وهل هذا الا تحكم وايضا اذا لم تكن القوة الطبيعية مقتضية لحد معين من الميل
لا القوة القسرية كذلك فكيف يحصل من معاوقتهما ميل محدود والحاصل
ان المعاوق الذى يجعلونه محدودا انما يكسر من قوة الميل ضعف القوة الطبيعية والقسرية
فى ذاتهما لصغر الجسم وانحاسه او تحلله او غير ذلك ايضا يوجب انكسار قوة الميل
فان زعموا ان القوة طبيعية كانت او قسرية مع تلك الصفات الموجبة لضعف
الميل لا يكفى فى تحديد الميل بناء على ان الطبيعة والتاثير مع ضعف ميلهما انما
يقتضيان الحصول فى المكان على اقصر ما يمكن فليكن مع المعاوق الذى يسمونه
ايضا لذلك لان الميل المتحصل بذلك المعاوق مثل طبيعى او قسرى حدث فيه
ضعف بسبب ذلك المعاوق فهلا قالوا ان ذلك الميل انما يقتضى الحصول
فى الحركة اقصر ما يمكن فلا يتعين الزمان على نحو ما يقولون به فى زمان تلك
الصفات وبالجملة فعليهم بيان الفرق بين الصورتين وهذا المقام بغموضه حقيق
بتامل دقيق عسى الله ان ياتى بالفتح او بامر من عنده انه ولى التوفيق وهذا
الكلام صريح اه لا منافات بين هذا وبين ما ذكره ههنا اذ لا معنى لتحديد الحركة
الا ان المحدد يقتضى مثلا محدودا يترتب عليه حد معين من السرعة والبطوء فيترتب
عليه بعض زمان الحركة فمعنى قوله العاشر لا يحدد الحركة انه لا يقتضى مثلا معينا
يترتب عليه حد من السرعة والبطوء فلا بد من امر ينضم اليه نعم يتجه منع تلك
المقدمة كما ذكرنا انفا لم لا يجوز ان يكون امرا اه لا يقال يعرض انتفا
معاوق اخر ليظهر لزوم المحذور لانا نقول يجوز ان يكون خلو الحركة عن جميع المعا وقات
الخارجية مستحيلا مع كون خلو كل واحد منها ممكنا ولا نسلم انه يرجع

الى ما سنذكره من ان احد المعاوقين كاف لان ذلك منع ثبوت المعاوق الخارجى
بعينه او الداخلى بعينه وهذا منع ثبوت المعاوق الخارجى المخصوص ثم لا يخفى ان مرتبة
المنع الذى بعد الثبوت هذا السابق على مرتبته لان حاصل ما بعده منع الاحتياج
الى مطلق المعاوق الخارجى وحاصل هذا المنع الاحتياج الى الخارجى الخاص
الذى هو قوام فى المسافة ولا ينافى بعد تسليم الاحتياج الخارجى الخاص منع الا حتياج
الى مطلق الخارجى وكذا مرتبة قوله سلمناه لكن نقول احد المعاوقين كاف اه
سابق على هذا المنع اذ محصله منع ثبوت المعاوق الخارجى بعينه والداخلى بعينه
وهذا وهذا المنع منع اثبات المعاوق الخارجى الخاص فترتيب البحث يقتضى ان
يقال لا نم ان ذلك الامر يجب ان يكون معاوق المتحرك ولئن سلمناه فلا نم
انه يجب ان يكون معاوقا خارجيا لجواز ان يكون داخليا كالنفس ولئن سلمناه
فلا نسلم انه يجب ان يكون قواما فى المسافة لجواز ان يكون خارجيا اخر كالمعنا طيس
فى الصورة المذكورة سلمناه لكن نقول اه تحريره ان هذا البرهان ان اجرى
فى ابطال الخلاء فنقول الحركة فى الخلاء اما ان نفرض بدون المعاوق مطلقا او مع
معاوق مطلقا او مع معاوق ما وعلى الاول فنقول لم ايما لزم من الحركة بدون
المعاوق مطلق وعلى الثانى فنقول ذلك المعاوق يحدد زمانا معينا هو زمان
الحركة فى الخلاء لا انتفاء معاوق اخر فيه وتزيد زمان الحركتين بما يقتضيه المعاوق
الزايد والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون خلو الحركة عن مطلق المعاوق محالا
لا عن المعاوق الملاء بخصوصه والمعاوق الطبيعى بخصوصه فلا نسلم
الدليل على ابطال الخلاء ولا على اثبات الميل الطبيعى فان الحركة اذا وقعت فى
الخلاء تكون مع المعاوق سوى قوام المسافة واذا وقعت بدون المعاوق الداخلى
تكون مع معاوق من القوام مثلا فلا يتم واحد من الدليلين لكن منع المنع

اه محصل منع المنع انه يجوز ان يحدد الميل الطبيعي قدرا من الزمان محفوظا
في الصور الثلث وتكون الزيادة والنقصان بسبب المعاوقة الخارجية فلا
يلزم المحذور ومحصل المنع المتوجه الى قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه
انه يجوز ان يكون الزمان المستند الى القاسر محفوظا في الصور الثلث
والزيادة بسبب ولا شك ان تحديد القاسر انما يكون بما فيه من الميل
الطبيعي فالمنعان متحدان بالمال . . . فان كلام المعترض انما هو في
الحركة المخصوصة يعني ان يعني مقصوده ان الحركة في المسافة المعينة تقتضي
زمانا معينا مع قطع النظر عن المعاوق فلا يرد عليه ما ذكر
مع ان بهذا الجواب اه فيه نظر لان الاجزاء الوهمية متحدة في المهية
مع الكل فاذا كانت مهية الحركة مقتضية لقدر معين من الزمان كان
ذلك القدر محفوظا في كل فرد منها لاشتمالها على المهية فلا يقع شيء من
افرادها في اقل منه لا يقال معنى كون مهية الحركة مقتضية لقدر معين
من الزمان انه لا يمكن ان يقع شيء من الافراد الموجودة للحركة في اقل منه
ولا يناقض ذلك وقوع الجزء الوهمي في اقل منه لانا نقول الحركة انما تنقسم
الى الاجزاء لو فرض انقطاعها عند كل واحد من تلك الاجزاء لكانت فردا
مستقلا بالوجود فاذا كان كل فرد موجود من الحركة مقتضيا لقدر معين
من الزمان لم يكن الحركة الواقعة في اقل منه كذلك اذ على تقدير انقطاع
الحركة عند ذلك الجزء فردا مستقلا للحركة فتامل . . . فكيف تقع الحركة
المحققة في جزء وهمي فيه بحث لان الزمان متصل واحد فلا يقع شيء من
الحركات المحققة الا في جزء وهمي منه اذ لا جزء له بالفعل اصلا . . . والسفل
في حيز الفوق والسفل انما يلزم اه فان قلت على هذا التقدير انهم لا يسلمون

لان الفوق محيط والسفل مركز وخروج المحدد عن مكانه فرضا لا يستلزم
تبدل المحيط بمركزه قلت على هذا الفرض يحصل النقطة التي كانت سفلا الى
محل المحيط الى محل تلك النقط وذلك هو المراد بالتبدل . . . بابها مقصوده
اه فيه بحث لان الاشارة الحسية قد تقع في المعدوم كالنقطة التي هي
منتصف الخط والى جهة السفل وهي نقطة المركز ليست موجودة بالفعل
اذ النقطة لا توجد الا نهاية كما تقرر عندهم والجواب ان الاشارة الحسية لا تقع
الا على الموجود بذاته او على ما يعرض في موجود بذاته كالاجزاء التحليلية والنهايات
العرضية والمراد بالوجود المذكور في الدليل والدعوى ههنا ما يشمل القسمين
ويكفيهم من وجود الجهة هذا القدر . . . وقد عرفت بما مر آنفا مثل ذلك لا
يسمى فسادا بل هو من قبيل المسامحات المشهورة فان اهل العرف كثيرا ما يقولون
ذلك الجسم في جهة الفوق وهذا الجسم في جهة التحت قال في المحاكمات واما ذوات
الجهات فهي التي تحصل في الجهة لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها
وهي الاجسام الثانية . . . وان لم يكن لهما اه وان لم يكن مطابقا للتحقيق فان
كرة الارض جميع اطرافها متداداته فوق والغرض من ذلك بيان منشا الامر
المشهور العامي هامل فوكه فطرف الامتداد الطولي اه هذا انما يلزم بحسب التفاوت
والشهرة لا بحسب التحقيق لان الطرف المقابل مما الى الراس مطلقا ليس بتحت
عنه في التحقيق بل هو ذلك الطرف بالتجاوز المركز وهذا الى في جريان منشا
الامر المشهور الذي ليس بحق . . . فلكية هي الافلاك بما فيها من الكواكب
توجيه ان المراد بالاجسام الفلكية الاجسام المنسوبة الى الفلك اما بان تكون
فردا منه او حاصلا في فرد منه وقس عليه العنصرية . . . يعني ان الافلاك
اه لقايل ان يقول ما يختبر في عدم كون الفلك جزء الفلك اخر ان كان المعتبر فيه

ان يكون في نصف منشا مساوي موافق المركز لزم ان يكون جواهر القمر وما
فلكين كليين وان كان المعتبر ان يكون وحده مبدا لحركة محسوسة لزم مع ما ذكره
كون خارج المركز والتداوير بأسرها كلية فان حركاتها محسوسة وان اعتبر فيه
كونه مبدا الحركة محسوسة في بادي الراي انتقض بفلك الثوابت فان حركته انما ادركت
بنظر دقيق وان اعتبر فيه ان يكون حركة محسوسة بالا في ضمن حركة كوكب من الكواكب
بنا على ان حركة الخارج والتدوير والممثل انما تحس في ضمن حركة الكواكب ولا
تحس بكل منها على انفراده بل انما تحس بحركة مخصوصة لم تحلل تلك الحركة الى
حركات حسبما يحكم العقل بان تلك الحركة انما تركبت منها انتقض بتلك الا فلكه
والممثل لانه لا تحس حركاتهما الا في ضمن حركة الكواكب المركبة منها حركاتها الخاصة
ويمكن ان يختار الاخر ويندفع النقض بان المراد بكونها محسوسة بانفرادها ان
تحس بدورة منها على وجه لا يكون جزء الحركة اخرى وفلك الافلاك كذلك اذ
تحس بدورة من حركاتها على ذلك الوجه فانه اذا نظر الى دورة من حركة الثوابت
بالحركة اليومية لم يظهر بذلك النظر ان حركاتها مركبة من تلك الحركة وحركاتها
الخاصة بل انما يظهر ذلك في ادوار كثيرة من حركاتها اليومية وكذا فلك الثوابت
يمكن الاحساس بدوره منه بالنظر الدقيق وبحيث لا يداخلها الحركة اليومية
وكذا الحال في ساير الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية حتى جوزهر القمر
وما يليه فلا تحس بدورة من حركاتها الا ملحوظا بغيرها اذ لا تحس الا حركة مخصوصة
من القمر لم تحلل الى تلك الحركات قال صاحب التحفة اه اقول يجوز ان يكون
اثنين بان يعرض الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى خارج القمر في ثخن الممثل الواحد
بحيث لا يتحقق السطوح التي يثبتونها بين الممثلات الا بين ذلك الممثل وممثل القمر
فتنحصر الافلاك الكلية في ذلك الممثل والفلك للقمر فتامل لكنا نجزم مع قيام

الاحتمالات اقول لكون جميع ما ذكروه على سبيل الجزم من الافلاك التي اثبتوها
لاسطام الرجعة والاستقامة والابعاد المختلفة وغيرها من فصل المعسات
الحدسية لا يخلو نقد ولعله يعدل عن ذلك بقوله فيما بعد ولو سلم اه
نعم لو لم يجعلوا الكرة اه لو لم تعد تلك الكرة في عداد الافلاك بنا على ما ذكره
من تعلق النفس بالمجموع وعدم تعلقها بتلك الكرة بافرادها لزم ان لا يكون
فلك الثوابت ولا الممثلات على الاحتمال الذي اخترعه المصنف افلاكا لعدم
تعلق نفس بكل واحد منها على انفراده وهذا مما لا قايل به بل امكن رد الافلاك
الكلية على ما يثبته الجمهور من غير نقص في عدد الاجرام الى ثلثة بان تتعلق نفس
بمجموع الافلاك تحركها الحركة الشريفة واخرى بمجموع فلك الثوابت وما تحته
تحركها الحركة الغربية واخرى بمجموع الجوزهر والمايل تحركها بالحركة الشريفة
م
تم

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥ هـ